



Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Unidad de Posgrado

**La evolución ideológica del indigenismo peruano,
una interpretación marxista**

TESIS

Tesis para optar el grado académico de Magíster en Filosofía con
mención en Historia de la Filosofía

AUTOR

Oscar Tino SANTANDER JOO

ASESOR

Dr. Silvestre Zenón DEPAZ TOLEDO

Lima, Perú

2021



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Santander, O. (2021). *La evolución ideológica del indigenismo peruano, una interpretación marxista*. [Tesis de maestría, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Unidad de Posgrado]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

HOJA DE METADATOS COMPLEMENTARIOS

Código ORCID del autor	—
DNI o pasaporte del autor	23894391
Código ORCID del asesor	https://orcid.org/0000-0002-7641-9823
DNI o pasaporte del asesor	07107780
Grupo de investigación	—
Agencia financiadora	—
Ubicación geográfica donde se desarrolló la investigación	Lima, Perú Coordenadas: Latitud -12.04318; Longitud -77.02824
Años o años que abarcó la investigación	2017 al 2020
Disciplinas OCDE	Filosofía http://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.03.01

**UNIDAD DE POSGRADO
ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS DE
GRADO ACADÉMICO DE MAGISTER**


A los veinticinco días del mes de febrero de dos mil veintiuno, siendo las 11.00 horas, vía Google Meet, se reunió el Jurado de Grado integrado por los profesores Dr. Alan Martín Pisconte Quispe (Presidente), Dr. Zenón Depaz Toledo (Asesor), Dr. Roberto Katayama Omura (Informante) y Mg. Jorge Quispe Cárdenas (Informante) para calificar la sustentación de la tesis titulada **LA EVOLUCIÓN IDEOLÓGICA DEL INDIGENISMO PERUANO, UNA INTERPRETACIÓN MARXISTA**, presentada por el señor **Oscar Tino Santander Joo** Bachiller en Antropología, para optar el Grado de Magister en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía.

Hecha la exposición y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, éste acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Reglamento General de Estudios de Posgrado.


Bueno (15)

Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el grado académico de Magister en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía al bachiller **Oscar Tino Santander Joo**.


El acto académico de sustentación concluyó a las 13:00 horas.




Dr. Alan Pisconte Quispe
Presidente
Profesor Asociado D.E.



Dr. Zenón Depaz Toledo
Asesor
Profesor Principal T.C.



Dr. Roberto Katayama Omura
Informante
Profesor Principal T.C.



Mg. Jorge Quispe Cárdenas
Informante
Profesor Principal T.C.

Copias 4

1. Para el expediente
2. Resolución Rectoral
3. Archivo
4. Para el alumno

DEDICATORIA

A la memoria de la Dra. María Luisa Rivara de Tuesta, a quien siempre recordaré por su generosidad, cariño y rigor académico.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo se concluyó gracias a Silvana Gazzo, quien me ayudó a salir de la oscuridad y me hizo encontrar nuevamente el camino. A Mónica, mi compañera, que me ayuda a ser feliz. A Leocadio Zavala Lezama, altomisayoc cusqueño que recorre los Andes llevando el mensaje de los apus y a los profesores y trabajadores del posgrado de Filosofía, por su generosidad y cariño.

Resumen

La tesis que presentamos es una reflexión filosófica sobre el indigenismo como ideología política de las clases medias latinoamericanas, surgida en los albores del siglo XX. Describimos su adaptación doctrinaria a través de una serie de rupturas epistemológicas que son producto de las contradicciones estructurales del proceso del desarrollo del capitalismo peruano.

El indigenismo tiene un antecedente en la filosofía opresora del conquistador. Luego, en la Colonia e independencia, devino en el primer paso del reconocimiento ontológico del indígena. La independencia se hizo excluyendo a los indios y la clase dominante criolla tenía una visión liberal, que consideraba al indio como mano de obra barata para emprender la modernización del país.

En las primeras décadas del siglo XX surge la ruptura epistémica del indigenismo con la filosofía marxista, que aportaba una visión clasista y económica de su liberación. A mediados del siglo XX el indigenismo tiene una nueva versión política, proyectada desde la antropología cultural que promovía José María Arguedas; sin embargo esta etapa del indigenismo fue influenciada por la Revolución mexicana y los modelos de sociedad promovidos por la Guerra Fría. Finalmente abordaremos las concepciones liberales y socialistas de las ciencias sociales, que han transformado al indio en un nuevo ser, con las variantes de cholo, emergente, ciudadano, empresario popular y poblador.

Abstract

The thesis that we present is a philosophical reflection on indigenism as a political ideology of the Latin American middle classes, which emerged at the dawn of the 20th century. We describe its doctrinal adaptation through a series of epistemological ruptures that are the product of the structural contradictions of the development process of Peruvian capitalism.

Indigenism has a precedent in the oppressive philosophy of the conqueror. Later, in the colony and independence, it became the first step of the indigenous's ontological recognition. Independence was achieved by excluding the Indians and the Creole ruling class had a liberal vision, which considered the Indian as cheap labor to undertake the modernization of the country.

In the first decades of the 20th century, the epistemic rupture of indigenism with Marxist philosophy emerged, which provided a classist and economic vision of its liberation. In the middle of the 20th century, indigenism had a new political version, projected from the cultural anthropology promoted by José María Arguedas; However, this stage of indigenism was influenced by the Mexican Revolution and the models of society promoted by the Cold War.

Finally, we will address the liberal and socialist conceptions of the social sciences, which have transformed the Indian into a new being, with the variants of cholo, emergent, citizen, popular businessman and settlers.

TABLA DE CONTENIDOS

INTRODUCCIÓN	7
Capítulo I La filosofía de la conquista.....	12
1.1 La feudalidad española	15
1.2 La unidad española a fines del siglo XV	16
1.3 El debate sobre la naturaleza del indio.....	20
1.4 Los argumentos de Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas.....	22
1.5 Túpac Amaru: la lucha entre el amo y el esclavo	24
1.6 La libertad de los terratenientes criollos... ..	27
1.6.1 El reformismo liberal bolivariano	35
1.6.2 El indio en la emancipación.....	37
 CAPÍTULO II La interpretación marxista del problema indígena	41
2.1 El Indigenismo como movimiento cultural.....	41
2.2 El indigenismo de González Prada	47
2.3 La interpretación marxista de la cuestión indígena.....	52
 CAPÍTULO III Los nuevos paradigmas ideológicos del indigenismo.....	67
3.1 El indigenismo de José María Arguedas.....	67
3.2 La antropología de José María Arguedas.	73
3.3 El indigenismo en la Guerra Fría	76
3.3.1 La Revolución mexicana.....	79
3.3.2 La Revolución rusa.....	82
3.3.3 La Revolución china	86
3.3.4 El indigenismo norteamericano.....	90
3.3.5 La reforma agraria peruana.....	97
 Capítulo IV Cholo, emergentes y ciudadanos	107
4.1 Las ciencias sociales y la ideología	107
4.2 El indio, forjador del capitalismo peruano	114
4.2.1 “El Otro Sendero”	118

4.2.2 La revolución capitalista.....	120
4.2.3 El poder neutro	123
4.2.4 Desconectados del mundo	126
4.3 El socialismo mágico	130
4.3.1 La colonialidad del poder	131
4.3.2 La antropología socialista	135
Conclusiones... ..	147
Bibliografía	150

INTRODUCCIÓN

La filosofía se orienta a responder las preguntas fundamentales sobre la realidad, aquellas que tienen que ver con la esencia del hombre y de su existencia material y espiritual. La tesis que presentamos contiene una reflexión filosófica sobre el indigenismo como ideología política de las clases medias latinoamericanas, surgida en los albores del siglo XX. Describimos su adaptación doctrinaria a través de una serie de rupturas epistemológicas que son producto de las contradicciones estructurales del proceso del desarrollo del capitalismo peruano.

Demostraremos que el indigenismo tiene un antecedente en la filosofía opresora del conquistador. Luego, en la Colonia e independencia, devino en el primer paso del reconocimiento ontológico del indígena. La independencia se hizo excluyendo a los indios y la clase dominante criolla tenía una visión liberal, que consideraba al indio como mano de obra barata para emprender la modernización del país. En las primeras décadas del siglo XX surge la ruptura epistémica del indigenismo con la filosofía marxista, que aportaba una visión clasista y económica de su liberación. A mediados del siglo XX el indigenismo tiene una nueva versión política, proyectada desde la antropología cultural que promovía José María Arguedas; sin embargo esta etapa del indigenismo fue influenciada por la Revolución mejicana y los modelos de sociedad promovidos por la Guerra Fría. Finalmente abordaremos las concepciones liberales y socialistas de las ciencias sociales, que han transformado al indio en un nuevo ser, con las variantes de cholo, emergente, ciudadano, empresario popular y poblador.

Nuestro estudio parte de una clarificación metodológica del trabajo de la filosofía. No existe, desde nuestro punto de vista, una filosofía neutra; es decir, que no contenga la subjetividad del filósofo o pensador. Francisco Miro Quesada (1974) señala que la filosofía es un aporte y una percepción específica de la realidad y de nuestra pertenencia a una sociedad; genera una mediación ideológica ocasionada

por la división de clases en la sociedad. Por ello, una filosofía crítica tiene como primer objetivo dilucidar las condiciones de validez del pensamiento, distinguiendo aquellos condicionantes que puedan bloquear la máxima objetividad.

Althusser (1967) señala que la filosofía expone tesis que no necesitan demostraciones, como si las requiere la ciencia. La filosofía es una exposición racional diferente, porque sus objetos son internos –es decir, filosóficos– que él llama sistemas teóricos; la filosofía se ocupa de la relación de los procesos de producción de conocimientos con los procesos políticos e ideológicos. Althusser (1967) define así a las ideologías: “Las ideologías prácticas son formaciones complejas constituidas por nociones-representaciones-imágenes, de un lado, y por comportamientos-conductas-actitudes, de otro... La filosofía tiene como función primordial trazar una línea de demarcación entre lo ideológico de las ideologías, por una parte, y lo científico de las ciencias, por otra” (págs. 20, 21).

Bunge (1969) afirma que el problema filosófico no es muy diferente al problema científico; sin embargo, tienen métodos y técnicas diferentes y señala que: “...un problema filosófico es un problema de lógica, epistemología u ontología. Si se pide aclaración de esa definición puede añadirse que un problema filosófico es un problema de forma, o de conocimiento, o referente al ser”. (pág. 243). Marx escribió en 1845 las *Tesis sobre Feuerbach*, en Bruselas, y en ellas explica la evolución de la sociedad. La tesis décimo primera de Marx (1972) señala que: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (pág. 104).

El método legado por Marx consiste en indagar la esencia de las cosas a partir de las apariencias externas. Esto requiere una doble tarea: primero, la crítica de las apariencias externas; y segundo, el descubrimiento de las leyes internas detrás de esas apariencias. Marx (2000) afirma que: "La historia de toda sociedad hasta nuestros días no ha sido sino la historia de las luchas de clases. Hombres libres y esclavos, patricios y plebeyos, nobles y siervos, maestros jurados y compañeros; en una palabra, opresores y oprimidos, en lucha constante, mantuvieron una guerra ininterrumpida, ya abierta, ya disimulada" (p. 25). Marx, escribió el *Manifiesto comunista* en 1847, en el que describe y predice la concentración monopólica del capital en el mundo desarrollado.

Marx (2004), en *La ideología alemana*, afirma que las ideologías de las clases dirigentes son las dominantes y siempre se expresan simbólicamente. El historiador francés Tomas Piketty (2019) señala que todas las sociedades tienen la necesidad de justificar sus desigualdades, y para ello crean un discurso ideológico que legitiman el orden injusto; sin embargo, en la confrontación ideológica, que también es intelectual e institucional, surgen nuevos relatos dominantes, en los que se fundan las sociedades desiguales.

Piketty (2019) define a la ideología como "un conjunto de ideas y de discursos... *a priori* plausibles y que tienen la finalidad de describir el modo en que debería de estructurarse una sociedad, tanto en su dimensión social como económica y política" (pág. 10). La ideología es una teoría que fundamenta los límites de las sociedades, de las clases y, por supuesto, una teoría de la propiedad económica y del estatus social.

El capítulo I está dividido en dos partes: la primera está referida a la filosofía opresora del conquistador, y la segunda a la rebelión de Túpac Amaru y la independencia criolla. La filosofía opresora del conquistador es reflejada en la controversia de Valladolid, en la que se debatió el derecho divino de los pueblos europeos a esclavizar a los naturales del nuevo mundo; la justificación para la conquista, con posiciones diversas y antagónicas, tiene de común el eurocentrismo y el colonialismo. La convicción de la superioridad europeo-cristiana y la inferioridad de la población indígena-americana, quienes –se asume– con la conquista y la evangelización mejorarían su vida, gracias a la cultura europea, y hallarían la ruta hacia el reino de Dios.

El capítulo II tiene dos partes: la primera analiza el indigenismo desde las perspectivas de las clases medias liberales, que a través de la literatura denuncian la opresión indígena; y la crítica política del liberalismo, que proponía la modernización capitalista, y las posiciones libertarias que enarbolan Manuel González Prada y el anarcosindicalismo. En la segunda parte describimos la ruptura epistemológica del novel marxismo latinoamericano, representado por los jóvenes intelectuales José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de La Torre.

El capítulo III tiene dos partes: la primera analiza el nuevo indigenismo surgido de la antropología cultural de José María Arguedas, que tiene como antecedente el mestizaje de la revolución mexicana y la Guerra Fría (entre el modelo soviético y el capitalismo norteamericano); la reforma agraria peruana, que se hizo de acuerdo con los intereses de la geopolítica norteamericana. Finalmente, en el capítulo IV analizamos cómo las ciencias sociales abordaron la cuestión del indígena, creando desde sus perspectivas ideológicas un nuevo ser social: el cholo, el emergente y el ciudadano.

"La acumulación es la conquista del mundo de la riqueza social. Expande, junto con la masa del material humano explotado, el dominio directo e indirecto del capitalista" (Marx, 1971. T. I: 235)

Capítulo I: La filosofía de la conquista

La filosofía de la conquista se fundamenta en el derecho divino de las monarquías absolutistas del siglo XV que se regía, por el principio *Cuius regio, eius religio* –el príncipe decide la confesión de su pueblo–. Este es el origen del derecho colonial de los europeos para conquistar y esclavizar el Nuevo Mundo, según W. Von Rauchhaupt (1962). La cristianización del Nuevo Mundo es el velo ideológico del proceso de acumulación originaria que se inició a finales del siglo XVI. Esta ideología de la conquista se impuso brutalmente y tuvo una respuesta en la rebelión de Túpac Amaru, que constituye el primer momento de la lucha por el reconocimiento de los indígenas. La independencia criolla de la corona española no significó ni la liberación ni el reconocimiento de los pueblos americanos; al contrario, afirmó más su enajenación.

La irrupción europea en el mundo andino, durante la conquista, trajo al continente americano a hombres –soldados, marineros, sacerdotes, comerciantes, artesanos, administradores- cuyo espíritu estuvo marcado por la guerra denominada de reconquista; el acendrado espíritu cristiano condujo a la expulsión o sometimiento de moros y judíos. La conquista de América y la extirpación de idolatrías o la evangelización no fueron otra cosa que la prolongación de ese espíritu. Así nació la guerra justa y santa de España.

La Europa de los siglos X al XIII era una sociedad feudal cuyos orígenes se encuentran en el sistema de protección de la última etapa de la sociedad romana, que se organizaba en el vasallaje. Este sistema político consistía en que los hombres libres se comprometían a luchar por un señor, recibiendo a cambio tierras y protección. Los vasallos debían a su señor fidelidad, y el señor tenía la obligación de protegerlos. Si no cumplía, el vasallo adquiría la libertad. Este vínculo es la característica principal de las relaciones sociales feudales.

En el feudalismo europeo la producción era predominantemente agrícola y ganadera, destinada al autoconsumo. Era una sociedad estamental. La propiedad en los feudos era de dos tipos: la del señor y la de los vasallos. Los siervos trabajaban en las tierras de los señores feudales, en un sistema de semiesclavitud. Las tierras de los siervos eran las tierras de cultivo de propiedad del señor. Cada siervo tenía una vivienda y unos campos de cultivo con los que subsistían ellos y sus familias, y pagaban los impuestos civiles y eclesiásticos que les imponían.

El feudalismo no fue un modo de producción estático, sino que tendió al crecimiento de las fuerzas productivas lentamente. Las luchas entre campesinos y señores modificaron el grado y la forma de dependencia del pequeño modo de producción campesino con respecto a los propietarios de la tierra. Esto produjo que las relaciones feudales de explotación se debilitaran, dando relativa independencia productiva. Esta manumisión del pequeño productor llevaba en su seno la tendencia a la diferenciación social; lo cual, sumado a otros factores, constituyó las precondiciones de la generación del capitalismo.

Las pestes y la hambruna de mediados del siglo XIV aumentaron la crisis feudal. Sin mano de obra campesina, los señores feudales intentaron aumentar la explotación servil, elevando la renta de las tierras, lo que provocó grandes revueltas campesinas que obligaron a mejorar sus condiciones de vida. Las familias de comerciantes y artesanos exitosos orientaron sus energías a actividades de carácter suntuario, que dieron origen al arte renacentista. El renacimiento estuvo vinculado a la crisis de mediados del siglo XIV. A finales del siglo XV, no existía la servidumbre en Europa. Sin embargo, la estructura social seguía jerarquizada y subsistía el tributo de origen feudal. El feudalismo tuvo su centro en Francia. En España, solo

Cataluña conoció el régimen feudal propiamente dicho; en Castilla y León se adoptó un sistema feudal menos puro, en torno al señorío.

La menor circulación del oro y la plata fue fomentada por la recesión monetaria. El consumo de bienes suntuarios de la nobleza y de la naciente burguesía requería oro para pagar las importaciones de oriente, y la crisis afectó a la gran mayoría europea. Sin embargo, en los países con menos dependencia monetaria, con menor reglamentación urbana y gremios débiles, la crisis fue mínima. Flandes e Inglaterra empezaron a crear una industrial textil que reemplazó a la italiana, con talleres que se establecieron en el campo. España se convirtió en proveedor de lana a Inglaterra y Flandes. Así surge la burguesía europea.

El desarrollo de la economía monetaria, la crisis de la nobleza (debida a las guerras y rivalidades) y la restauración del antiguo derecho romano afirmaron el poder de los reyes, lo que significó recuperar la soberanía concedida a los señores feudales a través de los tributos y la burocracia, la administración de justicia, etc. Estas atribuciones retornan a los monarcas y empiezan a configurarse los territorios de las naciones europeas.

El Renacimiento italiano se extendió a Europa, lo que generó contradicciones con el pensamiento religioso. Sin embargo, significó la consolidación del individualismo y del interés por la ciencia, por el hombre y por redescubrir las ciencias de la antigüedad. Esta nueva etapa europea, el Renacimiento, permitió el desarrollo de la navegación que abrió el océano Atlántico al comercio europeo. Entonces, Inglaterra, Francia, España y Portugal pudieron romper el monopolio italiano del comercio mundial.

1.1 La feudalidad Española

Los españoles mantuvieron durante 800 años una larga lucha contra los árabes. A finales del siglo XV no habían logrado unificarse, y existían los reinos de Navarra, Portugal, Aragón y Castilla. La feudalidad en Castilla nunca fue de servidumbre total, por la aridez de su territorio. Sin embargo, la nobleza era dueña de grandes territorios, y durante la reconquista se fundaron inmensos señoríos bajo órdenes religioso-militares. Durante la guerra de reconquista, la nobleza tuvo un carácter religioso y militar, que menospreciaba las actividades económicas. Estaban acostumbrados a la guerra y a fundar su poder en la propiedad de la tierra; tenían un *ethos* militarista, mentalidad que se extendió en la población.

La actividad económica de la nobleza era la ganadería, cuyos productos encontraron grandes mercados en la naciente industria textil europea. La monarquía castellana era débil, enredada en problemas de sucesión. Sin una burguesía capaz de enfrentarse a la nobleza, dejó que esta extiende su pleno dominio feudal. Representaba el 3% de la población, que tenía el 97% de las tierras. El feudalismo español se caracterizaba porque la justicia la administraban los señores feudales, y el vasallaje se acentuó entre los siglos XIII y XV. Tampoco existía una sumisión de los señoríos feudales a la monarquía. El poder lo tenía la nobleza, que mantenía sus privilegios.

El precario desarrollo urbano, el mercado lanar para la industria textil europea y el desarrollo de una industria artesanal doméstica para el auto consumo fueron las causas de que no se formara una burguesía fuerte. El comercio y las actividades financieras las realizaban los judíos e italianos, en cambio la Iglesia adquirió un

amplio poder porque se desarrollaba una “guerra santa” nacional. Se formaron las órdenes militares y religiosas que acumularon enormes riquezas y grandes feudos, definiendo el destino del reino de Castilla. Los judíos eran tolerados, a pesar del antisemitismo jurídico de la Iglesia católica, detentaban el poder financiero y eran estigmatizados desde mediados del siglo XIV; la presión religiosa hizo que muchos judíos se convirtieran, entraran a la burocracia y siguieran ejerciendo su actividad económica en las ciudades.

A mediados del siglo XIV empezó a debilitarse el poder feudal, lo que se inició con una guerra civil de 1462 a 1472. Dentro del marco de una competencia de la industria textil europea, la burguesía eligió la renta de la tierra y los italianos desplazaron a los aragoneses en el comercio con Castilla. El rey abolió los derechos feudales en 1455, tratando de transferir la crisis al campo y suprimiendo la obligación de vivir en el campo. Con la asunción de Fernando el Católico, representante de la incipiente burguesía, se consolidó el poder real, desplazando a la nobleza. Sin embargo, la crisis económica impidió reconstruir la industria y comercio aragonés.

1.2 La unidad española a fines del siglo XV

Castilla y Aragón eran los reinos más importantes a fines del siglo XV. La unidad de estos reinos se consolidó con el matrimonio de Isabel de Castilla y Fernando de Aragón, en 1469. Fue una alianza aparentemente entre iguales, pero en realidad fue el sometimiento de Aragón, a pesar de que Fernando fuera el modelo para Maquiavelo, porque imperó la astucia y la ambición de poder sobre la ética tradicional católica.

La consolidación del poder monárquico permitió la reconquista ibérica. En enero de 1492 cayó Granada, el último bastión árabe. La expulsión de los judíos consolidó a la nobleza española; sin embargo, los que quisieron convertirse se quedaron en España. La mentalidad religiosa española se consolidó, pero la economía se debilitó, al retirarse los grandes capitales judíos; además se perdieron grandes artesanos y se acentuó la debilidad en la agricultura, por la salida de los árabes. Los genoveses, flamencos y alemanes reemplazaron a los financistas judíos. Ambos monarcas se mantuvieron en la tradición del buen príncipe, cuyo poder reside en el monarca: en Castilla se consolidó el sentido autoritario, y en Aragón, en ausencia del rey, el sentido contractual de su constitución.

La monarquía tuvo una política realista con la Iglesia, porque supeditó a las órdenes religiosas al Rey Fernando. Los reyes españoles desde 1485 tenían derecho a elegir a los obispos. El papa Alejandro VI –en 1493– les otorgó el derecho exclusivo de evangelizar América, legitimando la conquista española del Nuevo Mundo descubierto, y en 1501 les cedió los diezmos que se cobraran en el Nuevo Mundo. En 1508 el papa Julio II entregó el patronato de las iglesias de América a los reyes españoles. Y en 1523 el papa Adriano le otorgó a Carlos V el derecho de nombrar el alto clero español, sometiendo los intereses de la Iglesia a la monarquía, que tenía la astucia del zorro y la fuerza del león.

La reconquista y el dominio aragonés en Italia dieron a los españoles una mentalidad guerrera; además la exaltada y febril religiosidad de nuevos cruzados evangelizadores, en busca de aventuras y riquezas, configuró el espíritu español del siglo XV. La conquista fue obra del pueblo español, como lo señala Capdequi (1986): “El descubrimiento, conquista y colonización de América española fue una obra eminentemente popular. Significa esto que en las expediciones descubridoras predominó el esfuerzo privado, individual, sobre la acción oficial del Estado”. Esfuerzo privado en los empresarios de la conquista, entusiasmo individual y

popular en ese gran número de españoles que decidieron lanzarse a la aventura, ampliar sus horizontes hasta lo desconocido y obtener las deseadas glorias y riquezas” (p. 15).

El historiador Henry Kamen (2003) señala que la conquista no solo fue española: “Fueron también las propias poblaciones conquistadas, los inmigrantes, las mujeres, los deportados, los marginados. Ni fueron sólo españoles: sino también italianos, belgas, alemanes y chinos. Muchos españoles prefirieron y todavía prefieren considerar el imperio como un logro exclusivamente suyo; estas páginas ofrecen material para alentar un punto de vista alternativo” (p. 12).

En Europa, desde el siglo XIV hasta el siglo XVI, los elementos predominantes no son ni feudales ni capitalistas, es la transición al capitalismo a través del mercantilismo; pero esta forma de transición no tiene un estatus propio de modo de producción, porque en ella existen elementos de los dos sistemas. Es la etapa de la acumulación originaria, y la corona española impulsa los viajes para conseguir una ruta a las indias, por la necesidad de mercados alternativos, para romper con el monopolio italiano. Estas expediciones y el descubrimiento y conquista de América están marcadas por el despojo, el saqueo, la explotación y la masacre de millones de nativos americanos. Además impulsaron la hegemonía de la corona española y el progresivo proceso de acumulación originaria que llevaría a Europa al desarrollo del capitalismo como lo sostenía Marx (1971): “El descubrimiento de las comarcas auríferas y argentíferas de América, el exterminio, esclavización y soterramiento en las minas de la población aborígen, la conquista y saqueo de las Indias Occidentales, la transformación de África en un coto reservado para la caza comercial de pieles negras, caracterizan los albores de la era de producción capitalista” (p. 939).

Para llevar a cabo el proceso de acumulación originaria, los europeos se vieron obligados a cristianizar la guerra. Para San Agustín, el pedagogo cristiano, la guerra era una consecuencia del pecado original, entonces siempre existirá hasta el fin de los tiempos. No podía erradicarse, por ello, propuso reglamentar las guerras. La primera regla es que solo es legítima si es declarada por una persona autorizada por Dios. En la sociedad feudal, el único autorizado era el monarca; hoy es el Estado, el poder público. La segunda regla dice que es justa cuando no persigue fines de conquista; es decir, las armas se toman en defensa propia. Esas reglas siguen vigentes hasta nuestros días.

La mentalidad del conquistador europeo tiene tres etapas, según analiza Nelson Manrique (1993). La primera es la reflexión de Colón, influenciada por la filosofía esclavista de la época y que corresponde al descubrimiento de las Antillas y las sociedades nativas de agricultores y recolectores; la segunda es el descubrimiento de “los otros”, que es heredada de la reconquista contra los “otros” asentados en España (judíos y árabes). Son los españoles que llegaron al nuevo mundo como hijos de la Inquisición, de la intolerancia y el fanatismo religioso los que descubrieron asombrados sociedades (México, Perú) sofisticadas culturalmente y en muchas cosas superiores a las de Europa. La tercera etapa corresponde al debate filosófico sobre la humanidad del nativo americano y las “causas justas” de la conquista y dominio del Nuevo Mundo.

La conquista española no fue eminentemente capitalista. Hemos visto que la formación económica social española fue precapitalista. En España no existía una masa de trabajadores libres. La producción era predominantemente feudal, artesanal, corporativa. Lentamente, se constituye una burguesía comercial (mercaderes) ligada a la acumulación de dinero, con una clase dominante feudal en el poder y la Iglesia como aparato ideológico dominante del Estado español. Las

relaciones mercantiles de España con la conquista de América son el comienzo de la guerra santa del capital mundial.

1.3 El debate sobre la naturaleza del indio

A propósito del modo como los españoles destruyeron las instituciones de los aztecas y diezmaron a su población, Todorov (1982) se plantea una pregunta: ¿por qué los españoles que comprendieron y admiraron a los aztecas, los aniquilaron? Podemos responder a esa interrogante entendiendo el objetivo del debate sobre la naturaleza del indio y el derecho de los conquistadores.

En el debate de Valladolid se argumentan posiciones diferentes, incluso antagónicas en el método, pero que comparten la idea de que los indígenas deben ser incorporados al mundo occidental, a su cultura, a su religión; es decir, civilizados y evangelizados. Ni las posiciones esclavistas de Sepúlveda, ni el humanismo cristiano de Las Casas eran anticoloniales. Nunca estuvo en discusión la dominación y la conquista española; el debate es fundamentalmente sobre la contradicción entre civilizado y bárbaro, entre cristiano e infiel. Es un debate, para justificar la conquista de América, no sobre la filosofía de la conquista.

La cuestión sobre la conquista se querella en Valladolid y responde no sólo a dos tesis sobre América, sobre la naturaleza del hombre americano. Detrás de esta disputa jurídica está marcado el interés económico, que se expresa en la ideología dominante del siglo XV y XVI. Las singularidades de la conquista son varias. En primer lugar, la legitimidad del dominio español sobre América se basaba en el principio de que los territorios podían ser conquistados por la nación que los descubriera: el derecho de propiedad y legitimidad de la conquista en el mundo cristiano lo otorgaba el papa; una segunda característica fue el carácter empresarial

de la conquista: los contratos con los conquistadores están detallados en las capitulaciones y, posteriormente, en la creación de encomiendas. La encomienda era la esclavización de los indígenas bajo el título de servicios personales. Los indios se convertían en mano de obra de los encomenderos en las minas y campos. Los encomenderos tenían la obligación de evangelizarlos y protegerlos; sin embargo, los indígenas fueron prácticamente esclavizados, explotados brutalmente hasta el exterminio. Cuando se prohibió la esclavitud indígena, se recurrió a los negros de África. El objetivo de la conquista era la riqueza de los conquistadores y la evangelización de los indios. La conquista necesitaba un método, de allí el debate para la conquista.

En Valladolid, la disputa se realizaba bajo la teología medieval eurocéntrica. Eran las tesis de dos filosofías: la medieval radical, representada por Sepúlveda; y la humanista cristiana, del dominico Bartolomé de las Casas. Aristóteles (1776) señalaba la existencia de pueblos esclavos “por naturaleza”, que tienen naturaleza de bestias y que solo usan la razón para el trabajo corporal. Esta tesis se difunde y sirve para la expansión romana. El argumento principal era justificar la esclavitud del “indio americano”; es la condición de siervo natural que tenían como conquistados, por lo que debían ser sometidos a un proceso de evangelización para ser civilizados por los conquistadores europeos.

Los cronistas españoles defienden la tesis de la inferioridad del indio y la legitimidad de la conquista. Ellos crearon una imagen negativa del indígena americano, inspirados en Aristóteles, afirmando que existían hombres que, por naturaleza, nacían para ser esclavos. Construyen una falacia: los indígenas no tienen alma racional; deben ser esclavos. Además son idolatras tienen costumbres pecaminosas y deben ser sometidos por pecadores. Veamos a dos cronistas, Fernández de Oviedo y López de Gómara, los ejemplos más notorios. El primero,

Fernández de Oviedo, sirve de fuente a Sepúlveda para su demostración de la inferioridad del indio.

El cronista, en su *Historia General y Natural de Indias*, al igual que Ortiz (1954) dice: "...Son ociosos, mentirosos, crueles, inhumanos, sodomitas, de frágil memoria, inclinados al mal y con toda clase de vicios... nada se puede esperar de ellos, porque tienen un cráneo tan grueso y duro que las espadas de los conquistadores se rompen cuando llegan a ellos" (p. 365). El cronista religioso Juan Betanzos propone que los indios sean repartidos en las encomiendas, y viaja a Roma a fin de conseguir de la Santa Sede una declaración sobre los indígenas, porque eran incapaces de tener fe y eso justificaría su sometimiento al Imperio español. Hanke (1967) Más aun, Betanzos presenta un memorial al Consejo de Indias afirmando la naturaleza bestial de los indígenas, por sus pecados, y que por eso Dios los había condenado. Friede (1976). El objetivo del debate era justificar la violencia como medio de evangelización y esclavización del indio americano. Sepúlveda –filósofo y teólogo amigo del conquistador de México, Hernán Cortés– redactó un pequeño tratado sobre "Las causas justas de la guerra contra los indios" (*De justis belli causis apud Indos*) conocido como *Democrates secundus* (1550).

1.4 Los argumentos de Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas

Sepúlveda (1986) argumenta que son cuatro causas las que legitiman la guerra contra los nativos americanos: la naturaleza servil de los indios; las prácticas antropofágicas y los sacrificios humanos; la obligación ética de acabar con los ritos idolatras y los sacrificios humanos; y la necesidad imperiosa de evangelizar el nuevo mundo. La tesis principal del derecho a la guerra, sustentada en la inferioridad natural, se fundamenta en Aristóteles, como hemos señalado anteriormente y trata

de aplicar el razonamiento europeo a la realidad americana. Los argumentos de Sepúlveda para justificar la guerra contra los nativos americanos expresan esencialmente la alteridad occidental cristiana. La condición de hombre la determina el occidental, paradigma absoluto de la ley divina. La evangelización es una empresa que pasa por la destrucción cultural del indígena americano.

La doctrina aristotélica afirma que lo inferior debe subordinarse a lo superior, este principio es el eje de la argumentación de Ginés de Sepúlveda. Y Bartolomé de las Casas no contradice la tesis aristotélica, asevera que no puede hablarse de irracionalidad, menos de demencia; por lo tanto, no existe inferioridad que justifique la violencia en la conquista. Pero no rebate el principal argumento de Sepúlveda. La primera causa universal queda incólume: los racionales (superiores) deben dominar a los carentes de razón (inferiores). La segunda causa es la duda: los indios no son irracionales y por ello no deben ser esclavizados. Los esclavos deben venir del África, porque los negros si son inferiores.

Para el fraile dominico, el asunto se resumía en el método; es decir, no es necesaria la guerra ni la esclavitud para salvar almas. Él cree que el Nuevo Mundo es un inagotable proveedor de almas, y que estas almas serán salvadas solo con la evangelización. En lugar de argumentar en contra de la desigualdad aristotélica, tiene como referente la igualdad de todos los hombres enseñada por Cristo en el evangelio. Sin embargo, esta igualdad le impide aceptar al indio en su diferencia. Ve a los indios como hombres mansos, pacíficos y humildes que no tienen otro destino que el de servir al europeo conquistador y a su Dios. Paradójicamente, el racismo de Sepúlveda nos da una visión más realista que la supuesta posición humanista del dominico De las Casas, porque cree que la conquista solo es posible con la evangelización. Pero surge la contradicción de los conquistadores cristianos del siglo XVI, que castigaban el canibalismo con la hoguera. Alcina, (1987). Este debate expresa el eurocentrismo y colonialismo europeo, que afirma la convicción

de los conquistadores en su superioridad cultural y en su deber evangelizador del Nuevo Mundo para salvar las almas aborígenes, a través de la esclavitud y sometimiento al Dios cristiano.

1.5 Túpac Amaru: la lucha entre el amo y el esclavo

El debate entre historiadores indigenistas e hispanistas sobre el carácter de la rebelión de Túpac Amaru está relacionado con el rumbo que tomó la independencia americana. Los hispanistas afirman que la rebelión tenía propósitos reformistas y que, reconociendo la soberanía ibérica, solo buscaba mejoras sociales y exoneraciones tributarias para los indígenas y criollos . En cambio, otros aseveran que la revolución del caudillo de Tinta buscaba la independencia y el retorno al Incario, y que él tenía una visión utópica impulsada por el mito de un tiempo mejor.

La sentencia pronunciada por José Antonio Areche contra Túpac Amaru, Micaela Bastidas e hijos confirma el objetivo político de rebelión. Al proclamarse rey de Perú, Quito, Chile y Tucumán, se inicia la lucha anticolonial en América del Sur. No fue oponerse al reformismo colonial; al contrario, fue una revolución precursora de la independencia que, en 1780 empezó en Tungasuca y se extendió a Oruro, La Paz, Cusco, Arequipa, Ambato, Santa Rosa, Simacota, Mogotes, Tunja y Mérida (en Venezuela). Los Andes ardieron de furia y la sentencia lo confirma:

“En la causa criminal, que ante mí pende, y se ha seguido de oficio de la Real Justicia, contra José Gabriel Túpac Amaru, cacique del pueblo de Tungasuca, en la provincia de Tinta, por el horrendo crimen de rebelión a alzamiento, general de las indios, mestizos y otras castas, pensado ha más de cinco, años, y ejecutado en todos

los territorios de este Virreinato y el de Buenos Aires, con la idea (en que está convencido) de quererse coronar Señor de ellas y libertador de las que llaman miserias de estas clases de gentes, que logró seducir, a la cual dio principio con ahorcar a su corregidor D. Antonio Arriaga” (Durand Flores, 1981: 268-277).

La insurgencia de Tinta fue violenta, xenófoba y, paulatinamente, se convirtió en una revolución de odio racial, como lo señala la extensa sentencia que hemos reseñado. La lucha fue de indios contra blancos europeos; incluidos los *mistis*, como eran identificados en los Andes todos aquellos que no eran indígenas. Esta violencia descontrolada respondía a la traición criolla de no haberse sumado a la causa rebelde. La violencia expresaba el odio a la sociedad jerárquica colonial y a la opresión al indígena. Los españoles que llegaban al Perú querían hacerse ricos y el camino era la administración estatal y fiscal del virreinato, que se convirtió en el reino de la corrupción y el abuso a todo aquel que no fuera español.

La guerra anticolonial fue también una lucha contra la oligarquía terrateniente en formación (que se consolidó con la independencia peruana). Tuvo un doble carácter: una guerra indígena y de independencia. Los terratenientes españoles fueron combatidos, y donde se establecieron los ejércitos indígenas abolieron la hacienda y la propiedad de los hispanos. Los revolucionarios crearon un nuevo aparato administrativo en base a las comunidades campesinas. Túpac Amaru decretó la libertad de comercio y de producción para el mercado.

Una característica de la revolución indígena fue el mesianismo. Consideraban a Túpac Amaru un Inca, y conseguida la victoria volverían al Cusco los tiempos de la gloria del imperio. Sin embargo, la derrota de la revolución

tupacamarista significó el exterminio de la nobleza indígena, borrar de la memoria a los incas y la hispanización de los Andes indígenas. La destrucción de los cacicazgos indígenas consolidó el latifundio criollo en la independencia. La victoria española y la independencia criolla dan nacimiento al Perú neocolonial. La sentencia a Túpac Amaru es el documento que marca el inicio de una etapa en la administración colonial en la que se profundizan las diferencias jerárquicas entre dominantes y dominados. Se buscaba borrar de la memoria a los incas, porque eran un factor subversivo.

La formación de la conciencia del hombre andino empieza con la rebelión de Túpac Amaru. No solo significó la búsqueda de nuevas relaciones sociales, también fue una lucha entre dos conciencias contrapuestas (el amo y el esclavo). Una guerra que no finalizó con la muerte de Túpac Amaru; al contrario, surgió la autoconciencia señorial a pesar del miedo a la muerte. Alexander Kojéve (1975) señala: "La certeza del amo es pues no puramente subjetiva e inmediata, sino objetivada y mediatizada por el reconocimiento del otro esclavo" (p. 124). Fue una rebelión de la conciencia servil que se atrevía a ser libre, a pesar del terror a la muerte, y que pretendía volver a ser señorial.

El levantamiento de Túpac Amaru expresa la lucha a muerte por el reconocimiento. Es decir, los indígenas empiezan lentamente a ser conscientes de sí mismos y de su propia libertad. Quieren ser reconocidos por el otro como hombres libres. Este fue el primer intento de los pueblos originarios de alcanzar la libertad subjetiva de ser reconocidos, y que los llevó a buscar la libertad objetiva del hombre, que veían en el conquistador.

1.6 La libertad de los terratenientes criollos

La independencia americana se origina con la ausencia española en sus colonias. La primera clarinada fue la derrota frente a Francia en 1793, en la que pierde la mitad de Santo Domingo. En 1805 la derrota en Trafalgar, frente a Inglaterra, aparta definitivamente a España de América. No fueron los ideales de la revolución francesa los que guiaron inicialmente la revolución independentista en América, que fue más bien producto de la crisis política española que dismanteló lentamente el mundo colonial hispano. La modernidad llegó a España y Francia por la revolución; no fue como en Inglaterra, un proceso evolutivo del derecho. Es una historia divergente, como señala Xavier Guerra (1992)

En los siglos XVI y XVII, en Europa se produjeron graves crisis políticas que cuestionaron el absolutismo monárquico. En Inglaterra, de la primera revolución inglesa, en 1688, con el derrocamiento de Jacobo, nació el parlamentarismo, y la declaración de derechos expresa la voluntad de proteger al ciudadano de los abusos del poder político. En España, las rebeliones de Cataluña y Portugal, y la resistencia de las cortes castellanas, son producto del nacionalismo europeo. En Francia, la Fronda nace por la crisis económica y el aumento de impuestos. Esta crisis europea consolida el absolutismo en Francia, mantiene el *statu quo* en España y consolida la victoria del parlamento inglés sobre el rey.

La independencia americana no se originó internamente, sino por la crisis monárquica española con la invasión napoleónica a España. La resistencia española a Francia es unánime en América; sin embargo, las colonias se levantaron contra España, inspiradas en la revolución francesa. Así surge en América un debate sobre la nación. ¿La nación está formada por comunidades políticas antiguas, con sus estamentos y privilegiados, o por individuos iguales? ¿Es un

producto de la historia o el resultado de una asociación voluntaria? ¿Está ya constituida o por constituir? ¿Reside en ella la soberanía? ¿De qué tipo de soberanía se trata? El debate francés de los Estados Generales, y de sus primeras reuniones hasta la formación de la Asamblea Nacional, se repite en el mundo hispánico de 1808 a 1810.

Uno de los temas fundamentales en las Cortes de Cádiz era la igualdad entre americanos y españoles. Un debate que venía de la época de la conquista y que se manifestaba en el reclamo americano de cargos públicos, que en esa época era crucial. Además, surgió la pregunta sobre la soberanía americana: ¿eran reinos soberanos o colonias subordinadas? El rechazo español ante la igualdad y soberanía americana fue una de las causas de la independencia criolla americana. En 1808 llegan las ideas de la Revolución francesa a América, con la libertad de prensa. Nace un nuevo imaginario social: *la nación se compone de individuos*. La constitución debe expresar el nuevo pacto de una nueva sociedad libre. La restauración del monarca español, en 1814, demostró el carácter minoritario del liberalismo español. América caminaba a la independencia, a la construcción de *repúblicas constitucionales*.

La independencia nació como un intento de ocupar el poder político de la monarquía española derrotada, para luego transformarse en una aspiración de la mayoría de las elites criollas de América. Sin embargo, la conciencia de la independencia era débil en el Perú. Pablo Macera (1995) señala que la población colonial era muy pequeña y que ideológicamente eran muy conservadores, por eso la libertad económica no era una reivindicación prioritaria. En la colonia no se pudo desarrollar una burguesía que consolidara la independencia y dirigiera la emancipación. El liberalismo, el nacionalismo y racionalismo fueron posturas de hombres solitarios, incluso algunos liberales se manifestaron contra la independencia.

El carácter de las rebeliones anti españolas en el Perú fue regional, y las reformas borbónicas fueron el inicio de la caída del virreinato peruano. En 1776 se creó el virreinato del Río de la Plata y el Alto Perú, y las minas de Potosí pasaron a su jurisdicción. El objetivo era darle impulso a Buenos Aires, por sus condiciones geográficas, además de reemplazar a Lima como centro comercial de la Colonia. El monopolio comercial peruano fue revocado en 1778. El Perú perdió un mercado interno seguro en el Alto Perú. Lima dominaba el comercio del Pacífico, aunque algunos puertos chilenos tomaron algo del comercio peruano. El virreinato peruano empezaba a sentir la competencia del libre comercio.

El historiador canadiense Timothy Anna (2003) señala que la desconexión del virreinato peruano, la abolición de los repartimientos indígenas, la insurgencia tupacamarista y la difícil geografía, además de la imposibilidad de importar mano de obra esclava en las haciendas costeñas fueron el origen de la decadencia virreinal peruana. El levantamiento de Túpac Amaru, en 1780-1781, fue una guerra racial entre indios y blancos, una revolución para distribuir el poder político en favor de los indios, mestizos y criollos. El objetivo era la independencia de España. La rebelión surgió con un programa reformista que exigía una Audiencia en Cusco; acabar con el maltrato a los indígenas; castigo para los corregidores corruptos; abolición del impuesto de aduanas; libertad de los esclavos; libre comercio entre provincias; abolición del repartimientos indígena y de la mita. La guerra fue tan cruel que no se podía retroceder, debía conducir hasta la independencia.

La generación de Baquijano y Carrillo se expresó a través del *Mercurio Peruano*, entre 1791 y 1795. Vidaurre, Sánchez Carrión y Luna Pizarro eran reformistas antes que independentistas. Creían en la razón y en el buen “trato a los indios”, aunque temían una rebelión como la de Túpac Amaru. Debido a sus

vacilaciones, nunca se convirtieron en una alternativa al dominio español. Las Cortes de Cádiz fueron el intento español de evitar el vacío de poder en América. El Perú estuvo representado por Vicente Morales y Duárez; Ramón Olaguer Feliú; Dionisio Inca Yupanqui, que estaba influenciado por Garcilaso de la Vega y sus *Comentarios Reales*; Antonio Suaso, un militar criollo que vivía 27 años en España; y Blas Ostolaza, un realista trujillano. Durante la primera semana de reuniones de las cortes de Cádiz, en Buenos Aires, el Alto Perú, Venezuela, Quito, Nueva Granada, México y Chile se establecieron insurrecciones anticoloniales y juntas separatistas. El Perú, América Central y el Caribe estaban al margen de la causa independentista.

Una de las reformas de las Cortes de Cádiz, en 1812, era la distribución de la tierra en propiedad a los indígenas; por la que pagarían un impuesto y en su condición de “españoles”. Los indios tendrían las mismas tierras que ocupaban, además serían hereditarias. Esta legislación hubiese creado una república de propietarios, eliminando el uso comunal de la tierra. Los indios fueron “españoles” solo en el papel. La legislación de Cádiz partía de la creencia de que los indígenas eran “inferiores” a los europeos. El objetivo era “liberalizar las tierras” para despojarlos de sus tierras. Fueron liberales de momento, y la constitución de Cádiz fue un papel mojado en tinta. Isidro Vilca, procurador de indios en Lima, dijo que el mejor sistema sería volver a la esclavitud anterior.

El 13 de marzo de 1813 las Cortes de Cádiz decretaron la abolición del tributo indígena, y el virreinato perdió un tercio de sus ingresos. El virrey Abascal señaló que la abolición del tributo indígena era producto de la *“ignorancia política sobre el Perú”*. Este fue el punto de quiebre. Empezaba a debilitarse la autoridad española. El falso liberalismo español, que jamás les daría igualdad a los criollos americanos, incrementó el resentimiento hacia España. Sin embargo, necesitaban la protección de España, por temor a una rebelión indígena como la de Túpac Amaru. La gran

rebelión de Túpac Amaru es un antecedente de la independencia americana y, sobre todo, de la peruana. Es verdad que la insurgencia había sido derrotada 40 años atrás, y que produjo una brutal venganza de los españoles y el exterminio de la elite indígena. Sin embargo, fue el primer paso al reconocimiento. Hegel (1952) en *Fenomenología del Espíritu*, señalaba que la autoconciencia está unida con la subjetividad, y que esta se desarrolla en relación con otra autoconciencia.

En la república de indios se va configurando lentamente una relación con el otro (el español). Un primer paso es el reconocimiento unilateral; es decir, la relación de dependencia de la república de indios frente a la española (la sujeción entre el amo y el esclavo). Los españoles son los conquistadores frente al indígena americano (el amo sólo es amo frente al esclavo). Y tercero el intento unilateral, el deseo de ser reconocidos por los otros, sin reconocer a esos otros (la rebelión de Túpac Amaru, que fracasa). Aquí podemos ver cómo se da la relación del esclavo (la república indígena) frente al amo (los españoles). Sin embargo, él mismo destruye este reconocimiento porque solo puede tener reconocimiento del otro si se le reconoce primero.

La independencia criolla no contó con las masas populares indígenas, su solo recuerdo los aterrorizaba. Los criollos estaban convencidos de que los indígenas eran un peligro para la propiedad y los privilegios. A la llegada del “ejército libertador”, los indios se sumaron a la causa de la independencia con la promesa de que serían “*liberados del tributo*”, al que eran sometidos desde la conquista. Heraclio Bonilla (1972) cita al general John Miller y detalla la composición de los ejércitos español y libertador, con la ausencia de las masas populares peruanas:

“En 1823 las fuerzas patriotas estaban formadas por 3,000 colombianos 1,000 argentinos y 1,000 peruanos ... La limitada participación de las masas peruanas estuvo representada

mayormente por indios, reclutados, como se ha dicho, por la fuerza y el engaño, y por negros esclavos de las haciendas costeñas, a quienes se les prometió la libertad una vez conquistada la victoria. El hecho fundamental es este gran silencio de las masas populares del Perú: su no participación en el proceso de la Independencia -silencio que no se quiebra por la matanza recíproca entre los indios que integraban las tropas realistas y las tropas patriotas. Es el indicio de la naturaleza puramente política, sin mayor significación social, de las guerras de la Independencia, y del abismo que existía entre los criollos y las masas de la sociedad colonial. (MILLER, John, 1928: 68).

La independencia en el Perú fue una causa extranjera más que peruana. La participación indígena era mínima. Ignacio Quispe Ninavilca, heredero del cacique de Huarochirí, fue líder de la guerrilla en la sierra central; al igual que Pumacahua, un converso a la causa de la independencia. Las masas indígenas podían confiar en uno de los suyos más que en un *libertador blanco*. Los indígenas participaron en la lucha independentista a través de las montoneras, distintos cuerpos guerrilleros que combatieron contra las fuerzas españolas durante la independencia, aunque hubo algunos que se unieron a las fuerzas realistas.

El término “montoneras” volvió a utilizarse durante los años siguientes, para referirse a las fuerzas irregulares que combatieron durante las guerras civiles peruanas y, posteriormente, contra la ocupación chilena, durante la Guerra del Pacífico. Los Montoneros fueron la guerrilla india que luchó por la tierra y contra la explotación feudal colonial. Atacaban sin aviso, con el objetivo de dañar al enemigo, privarlo de recursos, retrasar su marcha, hostigarlo, desesperarlo. Atacaban en montón (de allí deriva su nombre). Tenían como uniforme el arrebatado al ejército colonial y siempre usaban ponchos. Tenían como armamentos carabinas, fusiles, pistolas y espadas, sables, cuchillos largos, etc.

Fueron muy numerosas las montoneras. Se les conocía por el nombre de sus jefes: Isidoro Villar, nombrado por San Martín, actuó en la sierra central. Gabino Uribe nació en Aija; cura guerrillero patriota, actuó en Aija y Huarmey. Francisco Vidal, de Supe, organizó las montoneras que ayudaron a la expedición de Álvarez Arenales. Organizó las montoneras de la Oroya y participó en la batalla de Junín. Las Montoneras de Mariano Fano formaron el regimiento de Chaupihuaranga (Pasco), fueron lugartenientes de Tápuc y Michivilca. Ignacio Quispe Ninavilca organizó las montoneras en Huarochirí. José Félix Aldao, teniente coronel, sacerdote jefe del escuadrón Húsares de Junín. José Antonio Manrique actuó con Pumacahua en 1814, reinició acciones en 1820. Las montoneras de los Morochucos (Ayacucho), del legendario Basilio Auqui, se organizaron en 1814. Juan Evangelista Vivas formó las montoneras de Yauyos. Bernardino Antonio Salgado, las de Cajatambo. Las montoneras de Huancavelica, llamadas la Compañía de Jesús. Manuel Morán en Arequipa. Las montoneras de Ayacucho, organizadas por Castilla y Maldonado. En Apurímac estuvieron Bustamante e Iratusta. Igualmente las puneñas de Esteban Catacora. Fue el pueblo armado bajo la hegemonía política e ideológica de los libertadores.

La élite criolla limeña nunca apoyó decididamente a la causa libertadora, jamás se comprometió con San Martín ni Bolívar. Por ello, los libertadores los expropiaron. Tampoco ayudaron decididamente al virrey. Los líderes de la elite criolla eran hijos espirituales de la Colonia y no pudieron adaptarse a la guerra emancipadora, que llegó al Perú como un huracán lleno de furia. Riva Agüero y Torre Tagle son expresión de la elite criolla limeña. La derrota de los españoles en el Perú se debe a la bancarrota del virreinato peruano y la brillante estrategia de San Martín de cruzar los Andes y libertar Chile, antes que invadir el Alto Perú. Sin embargo, San Martín también fracasa en el Perú debido a la vacilación de la elite criolla limeña, porque nunca estuvieron convencidos de la independencia.

Los criollos que se pasaron al bando español –Riva Agüero y Torre Tagle–, estaban cansados de la guerra y temían perderla. La llegada de Bolívar les quita el liderazgo, por eso acusaron a Bolívar de querer imponer un régimen tiránico. Entendieron la guerra por la independencia como una guerra civil entre colombianos y españoles, y decidieron ser más españoles. El Perú, dirá Bolívar: *“está dividido en tres partidos: primero, patriotas anti colombianos; segundo, godos españoles; y tercero, godos de Torre Tagle y Riva Agüero. El resto de la masa inerme del pueblo no tiene sentimiento alguno. De suerte que aquí no hay más que dos cosas positivas: el ejército de Colombia por la patria, y todo lo demás contra ella: todo lo demás es insignificante, nulo, nada en fin”* (Bonilla, 2005: 469)

La angustia metafísica de los criollos era renunciar a ser parte del imperio español, a pesar de sus anhelos de reconocimiento económico y social. Olvidaban la sumisión social a los godos, el monopolio comercial monárquico que les impedía desarrollarse como clase. Sentían terror al cambio de vida, a la pérdida de privilegios, a estar sometidos a los caudillos militares y, sobre todo, a la subordinación a la gran Colombia. Los criollos vacilaron, y eso caracteriza hasta ahora a nuestras clases dominantes. No estuvieron convencidos de la independencia porque no pudieron liderar el proceso que generó un gran vacío de poder, que posteriormente fue copado por los caudillos militares que mantuvieron el orden colonial en la relación con la población indígena. La independencia fue la libertad de los terratenientes criollos que mantuvieron el viejo sistema patrimonial del colonialismo español en el novel estado republicano.

1.6.1 El reformismo liberal bolivariano

Bolívar encontró una revolución agónica: la constituyente de 1822 aceptó la renuncia de San Martín y lo reemplazó por un endeble triunvirato que se declaró republicano y condenó las intenciones de establecer una monarquía constitucional con un príncipe europeo. El Congreso nombró presidente de la República a José de la Riva Agüero, quien trató de luchar contra los españoles sin éxito. Y ese fue el pretexto para que el Congreso lo destituyera y nombrara a Torre Tagle en su remplazo, y demandara la presencia de Bolívar. Mientras tanto, Riva Agüero se afincó en Trujillo y desde el norte peruano combatió la presencia de Bolívar, en alianza con los españoles. Develada la traición fue capturado y deportado.

Bolívar encargó a Torre Tagle negociar con los españoles un armisticio. Tenía la misma actitud que Riva Agüero: derrotar a Bolívar. En 1824 hubo una rebelión contra Bolívar, y Torre Tagle se pasó al bando realista; la justificación de la elite limeña era librarse de un invasor peor que los españoles: los colombianos. Las victorias de Junín, el 6 de agosto de 1824, y el 9 de diciembre en las pampas de La Quinua (Ayacucho) legitimaron la presencia de Bolívar en el Perú. La derrota de La Serna pone fin al virreinato español. En 1825 Sucre derrota la última resistencia hispana en el Alto Perú (Charcas y Potosí) y crea la república de Bolívar, con la intención de separar el llamado Alto Perú de los antiguos virreinos del Perú y del Río de la Plata.

La reforma bolivariana en relación a la mayoritaria población indígena es ambivalente, lo que está reflejado en las constantes alzas y bajas de los tributos. Hasta 1830 se promulgaron 30 reglamentos. Tal vez esta sea una de las causas de que los indios peruanos no confiaran en los libertadores criollos y se sintieran más

seguros con la administración colonial. El tributo indígena estaba ligado a la propiedad de la tierra. La filosofía liberal de los libertadores promovía el libre comercio. El fundamento del sistema colonial era el acceso a la tierra por parte de los indios era la comunidad indígenas, centros poblados que nacieron impuestos por el virrey Francisco de Toledo.

El 27 de agosto de 1821 San Martín canceló el tributo indígena colonial. Pero la insolvencia del Estado no permitió la exoneración tributaria a la población indígena. Se restableció el 11 de agosto de 1826. El viejo tributo colonial se convertiría en soporte del gasto público hasta 1854, hasta su cancelación definitiva por Ramón Castilla. Estas reducciones de indios, en la política toledana, tenían como objetivo convertirse en la reserva de mano de obra para las mitas agrarias, el servicio doméstico, los obrajes. La comunidad era un medio para asegurar su reproducción, por eso se le dotaba de tierras, y la legislación agraria colonial protegía a las comunidades frente al intento permanente de los hacendados de usurpar sus tierras.

Bolívar intentó liberalizar el mercado de la tierra en el Perú. Soñaba con crear una república de propietarios e incluía en ella a los indios. El libertador firmó el 8 de abril de 1824 en Trujillo el decreto que disponía la entrega de la propiedad de tierras comunales a sus usuarios; el objetivo era acabar con la precariedad del sistema colonial. El 4 de junio de 1825 Bolívar decretó que las tierras usurpadas a los caciques fueran devueltas a los indígenas y que estas no podían ser vendidas hasta 1850, fecha en la que supuestamente se vencería el analfabetismo indígena en el Perú.

El presidente La Mar publicó el decreto del 31 de marzo de 1828, en el que reafirma el estatus de propietario de sus tierras a los indígenas y el Congreso les

otorgó la facultad de enajenar las tierras comunales, siempre y cuando la población indígena sepa leer y escribir. Estas medidas permitieron el crecimiento de la gran propiedad en la costa y en la sierra, y no el minifundio propuesto por los primeros liberales y libertadores. El decreto del 8 de abril de 1824 permitía la enajenación de las tierras comunales; el propósito era crear pequeños propietarios independientes que desarrollaran un mercado nacional. La Colonia y la naciente República tenían que mantener las tierras comunales indígenas para asegurar el tributo. La república naciente financió su mantenimiento con mecanismos de opresión colonial, manteniendo el tributo indígena, al que llamaron “contribución”. La independencia peruana no fue hecha para los indios, a pesar de otorgarles la ciudadanía peruana. Fueron extranjeros en su patria, fueron esclavos y sirvientes en la Colonia y en la naciente República.

1.6.3 El indio en la emancipación

Los indígenas que sobrevivieron la opresión colonial se mantuvieron confinados en reducciones indias, que son los gérmenes de las contemporáneas comunidades campesinas y pueblos andinos mayoritariamente mestizos. Las reducciones indias o comunidades indígenas eran la estrategia de opresión colonial para reproducir la fuerza del trabajo y recaudar el impuesto colonial.

Con la independencia los libertadores y criollos pretendían crear una república de pequeños propietarios que se enfrentara a la comunidad indígena, de origen colonial. La comunidad indígena nace impuesta por el virrey Francisco Toledo en el siglo XV, con el objetivo de obtener fuerza de trabajo campesino. Luego de más de cuatro siglos son muy pocos los rasgos ancestrales de la cultura originaria de los diversos pueblos y reinos del Tahuantinsuyo.

Las comunidades son un grupo de pequeños propietarios rurales en los que se organiza la explotación y el control de los recursos comunales de manera colectiva. Sin embargo, el usufructo de la tierra es permanente y hereditario en sus parcelas de cultivo. En las comunidades se practican formas de reciprocidad en el trabajo como la *minka* y el *ayni*, que lentamente desaparecen por la penetración del mercado. El espíritu comunitario no tiene un carácter colectivista. La identidad de los campesinos indígenas se limitó a su pueblo, a la práctica democrática en la que ejerció el poder la comuna, y sobre todo a la regulación de la vida comunal. La comunidad indígena es un bastión de resistencia en la independencia.

El ayllu estaba conformado por familias campesinas, a través de vínculos de parentesco o lazos reales o simbólicos. Las relaciones con el poder eran simétricas. Los excedentes retornaban al ayllu. En el surgimiento de reinos y del imperio inca, el excedente iba al nascente Estado, pero se mantuvieron las formas de reciprocidad y redistribución entre el ayllu y el Estado. La adjudicación del excedente se convierte en la base de reproducción política, económica y religiosa que imponen los incas a los diversos señoríos del Tahuantinsuyo. Además tenían un aparato administrativo y militar que controlaba el imperio. Los mitimaes y tukuyricos fueron gravitantes en el imperio incaico. Esta organización entre la base y el nascente Estado inca se altera con la conquista española. La comunidad se convierte en proveedora de mano de obra, y la protección del indígena tiene objetivos económicos, más que de defensa de los derechos humanos de la población originaria. Los indígenas estaban sometidos a una doble autoridad, la del kuraka y la de los nuevos alcaldes indios, que dependían del corregidor español o cura doctrinero, que eran quienes movilizaban la mano de obra indígena a las diversas mitas.

Los indígenas son considerados seres inferiores y de naturaleza vil por los españoles. La correspondencia entre Lázaro Rivera, intendente de Huancavelica, y el virrey Abascal refleja el sentimiento español hacia la población originaria Timothy

Anna (2003). La situación del indígena peruano no cambia en lo absoluto con la independencia; incluso en pleno siglo XXI algunos sectores de la “elite nacional” mantienen el orden mental colonial. La independencia fue un proyecto hegemonizado por los criollos. Para la mayoría indígena la independencia no significó nada, ni siquiera el surgimiento de la República.

La insurgencia indígena de Mateo Pumacahua estalló en Cusco, el 12 de agosto de 1814. Los cusqueños nombraron una junta de gobierno y fue elegido el curaca Mateo Pumacahua de 74 años, quien antes había combatido a Túpac Amaru y otras rebeliones indígenas. Esta rebelión expresa un sentimiento regional de autonomía e identidad. Pumacahua nació en Cusco en 1740, era un descendiente de la nobleza inca, y fue educado en el colegio San Borja, para hijo de indios nobles. Fue miembro del ejército español desde 1780 (año en el que combatió a Túpac Amaru, con fiereza) hasta 1812, y sirvió al general realista José Manuel Goyeneche que se enfrentó a los patriotas argentinos en el alto Perú.

La rebelión de 1814 en Cusco fue una alianza pluriclasista y étnica que se inició por la conspiración criolla urbana de los hermanos Angulo, cohesionada por Mateo Pumacahua Chihuantito por su gran habilidad militar y política. La independencia peruana estaba sujeta a la ambivalente “élite criolla capitalina”, y esta solo sería una realidad si sus intereses eran garantizados en la nueva República. El fracaso de Pumacahua es la derrota de los mestizos e indígenas en la hegemonía política de la lucha por la independencia. No significa que los indígenas no participaran en la independencia, simplemente no tuvieron un rol protagónico; fueron guerrilleros, montoneros, auxiliares en ambos ejércitos.

La independencia no refleja ni expresa los intereses indígenas. La mayoría confiaba en el paternalismo opresor colonial, con el que sabían lidiar, frente a la

aventura criolla que no conocían. La independencia no liberó a los indios, y más bien se agravaron sus condiciones de servilismo y explotación. Fue hasta el Gobierno de Ramón Castilla en el que se inicia una etapa de crecimiento económico basado en la exportación del guano, que financió tres décadas el gasto público (1840-1879). Castilla abolió la esclavitud y el tributo indígena en 1855. Fue la etapa de consolidación de la dominación inglesa como lo señala Heraclio Bonilla (1972).

El campesino contemporáneo es el indio del pasado, y su condición como sujeto político en la independencia peruana debe partir de la reflexión de su situación en el sistema colonial. Se les declaró libres e independientes, pero las condiciones sociales y económicas eran las mismas de la Colonia, que no cambiaron con la República. El pueblo no participó de los conceptos abstractos esgrimidos por los ideólogos de la independencia. No comprendía ni entendía la libertad de los criollos. Para ellos era cambiar de dueño. Antes el rey y la Colonia; ahora los terratenientes y la Iglesia, aliados del ejército “libertador”.

En el Perú, no hubo facciones locales o rurales; era un territorio inmenso sin vías de comunicación, con una geografía variada y una población multicultural, lo que configuraba un separatismo de hecho. La anarquía se expresó en las montoneras de cuartel. Para gobernar se conservó el centralismo colonial y se fortaleció el caudillismo regional. La audacia y la astucia eran la filosofía de los caudillos criollos terratenientes para conservar sus privilegios coloniales. La libertad de los indios sería un largo proceso por comenzar en la naciente república criolla.

CAPÍTULO II La interpretación marxista del problema indígena

José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de La Torre, jóvenes marxistas, fueron los líderes de la ruptura epistemológica con el indigenismo liberal de las clases medias, que buscaban la modernización capitalista promoviendo el mestizaje y la revalorización de lo andino, y con las posiciones libertarias sobre la cuestión indígena, de Manuel Gonzales Prada y los anarco sindicalista. Este quiebre cognitivo significó una nueva manera de analizar y resolver la cuestión indígena; es decir, a través del materialismo histórico. Los noveles marxistas creían que la comunidad campesina era la base sobre la que se desarrollaría la revolución socialista del futuro.

2.1 El Indigenismo como movimiento cultural

A finales del siglo XIX el indio no existía en la reflexión de los intelectuales peruanos. Tord (1978) afirma que el libro de Francisco García Calderón *Le Pérou Contemporain*, publicado en París en 1907, sólo contiene tres menciones al problema indígena, del cual tiene una visión paternalista. A principios del siglo XX en el Perú el indigenismo se convirtió en una corriente intelectual, artística y cultural que reivindica al indio peruano. Intentaba reproducir la realidad de explotación en la que se encontraban millones de peruanos. Fue un movimiento en favor del indio sin los indios. Una visión occidental, folclórica e incluso urbana del problema rural del Perú. La cultura se convierte en un instrumento de lucha por el poder.

La cultura es entendida como la producción material y simbólica que reproduce la realidad, las estructuras materiales; es decir, un sistema social. La

cultura expresa cómo se relacionan las clases sociales que determinan la estructura económica. El indigenismo es una expresión política y cultural de las clases medias, e incluso “por primera vez un sector de la burguesía levanta banderas coincidentes con las del pueblo” (Lauer. 2000). El indigenismo fue primero un movimiento cultural, luego protesta y denuncia, y finalmente se incorpora o diluye en las posiciones marxistas peruanas de inicios del siglo XX.

Kristal (1991) sostiene que el indigenismo literario comenzó con la novela de Narciso Arístegui *El padre Horán, de 1840*, y no con Clorinda Matto de Turner, con su novela *Aves sin nido, de 1859*. No comprenden el mundo indígena, solo son denuncias de las injusticia a las que están sometidos los indios. Clorinda Matto de Turner, en 1889, publica la segunda edición de *Aves sin nido*, que está dedicada a Manuel González Prada. La novela fue prohibida y en 1895 destruyeron su casa, incendiaron su imprenta y ella tuvo que establecerse en Argentina, donde publicó los evangelios de Juan, Marcos y Mateo traducidos al quechua. Fue una romántica que abogó por la libertad de expresión, las reformas en el clero y la Iglesia católica, y la modernización de la economía andina. No comprendía que el problema indígena era económico y social, tampoco avizoró la cuestión agraria vinculada a la tenencia de la tierra.

En 1909 se funda la Asociación Indígena, por intelectuales y políticos de la generación de 1900, que tuvo una actitud paternalista frente al problema indígena. Fue una expresión de la pequeña burguesía limeña y provinciana que reaccionó ante las rebeliones indígenas que la plutocracia peruana no quería reconocer. Manuel Vicente Villarán, José Antonio Encinas y Ricardo Bustamante fueron los impulsores de la legislación tutelar con respecto a los indígenas. Proponían reconocer la comunidad indígena jurídicamente y la definían como una organización comunista. La tesis de Villarán era la subsistencia de la comunidad hasta que la educación les permita a sus integrantes desenvolverse en el mundo del mercado.

La existencia de la comunidad indígena, sostenía Villarán, es un freno a la avidez del gamonalismo serrano.

El indigenismo del oncenio de Augusto B. Leguía (1919-1930) utilizó políticamente el conflicto indígena contra el gamonalismo serrano. Fue la modernización capitalista que pretendía hegemonizar el discurso indigenista y coaptar sus propuestas políticas. Leguía cedió ante el gamonalismo, sin embargo la cuestión indígena se revitalizó. Tamayo Herrera (1980) señala que el indigenismo nace en Cusco con la revolución de los estudiantes universitarios de 1907. En Cusco se inicia el debate más importante del indigenismo peruano, entre Luis E. Valcárcel y su *Tempestad de los Andes*, y Uriel García, con su *El Nuevo Indio*, que marcará el debate académico en las ciencias sociales y el rumbo político que tomaran las corrientes marxistas en el Perú.

Al retorno de José Sabogal de Argentina se encontró con un movimiento cultural artístico cusqueño proindígena –con artistas como Ángel Corbacho, que pintaba calles cusqueñas entre 1907 y 1915– y convirtió su pintura en indigenista. En el Cusco pinta paisajes locales, callejuelas y templos. Y en 1919 retorna a Lima para realizar la gran exposición de la casa Brandes, que convocó a críticos e intelectuales. Estos son los hechos por lo que Tamayo Herrera (1980) considera que: “*el indigenismo surge en Cusco con los artistas y los intelectuales de dicha región, y no como señalan que todo se inicia con Sabogal*” (pág. 167). Músicos cusqueños como Roberto Ojeda (1895-1983), que compone “*El Inti Raymi*”; Juan de Dios Aguirre *Chuquiwanka* (1879-1963) autor de “*Kosko llacta*”, y Baltazar Zagarra Peso (18967-1967), compositor de “*Punchaunikypi*”, son representativos del indigenismo cusqueño.

Tamayo Herrera (1980) afirma que en 1875 y 1932 se desarrolló un gran movimiento cultural en Puno. A pesar del gamonalismo surgió una inteligencia indigenista en el altiplano, cuya voz sería escuchada a nivel nacional. La apertura del Ferrocarril del Sur puso en contacto a Puno con la costa peruana, y a pesar de la derrota de Andrés Avelino Cáceres y el retorno del civilismo al poder con Piérola. Los hacendados usurpan tierras comunales en el altiplano y consolidan su poder por la cercanía al ferrocarril y la exportación lanera y textil, derrotando las rebeliones indígenas. En ese contexto surge el grupo Orkopata, dirigido por Gamaliel Churata, seudónimo de Arturo Peralta. Fue José Encinas, profesor de la Escuela Fiscal N° 881, quien incentivó en ellos, y en otros jóvenes, la autoformación y el interés por los temas andinos.

Este grupo edita la revista *La Tea*, que publicó doce números influenciados por el grupo Colónida de Abraham Valdelomar, de tendencia modernista e iconoclasta. La evolución de Arturo Peralta al indigenismo provocó un cambio de línea en la revista, que empezó a tratar temas sociales, que revalorizaban la identidad y la cultura indígena. Arturo Peralta cambia definitivamente su nombre por el seudónimo de Gamaliel Churata, que en aimara significa *Gamaliel el Iluminado*. El grupo Orkopata edita el *Boletín Titikaka*, que se distribuyó en todo el continente, a pesar de ser jóvenes sin formación universitaria y de una de las provincias más alejadas del Perú. Jorge Luis Borges llegó a escribir en el Boletín, lo que expresa la importancia continental que adquirió.

Los intelectuales puneños de Orkopata no fueron ajenos a la influencia ideológica del amauta José Carlos Mariátegui, de la Revolución rusa y de los intelectuales de izquierda bolivianos, que estaban en contacto con Gamaliel Churata. Tampoco se puede descartar la influencia de Haya de la Torre. El Boletín tenía los mismos objetivos que Amauta. Sin embargo, quedó marcada la influencia de Uriel García (1926), con el artículo *“Neoindianismo”* que propone la valoración

de la historia integral comprendiendo lo incaico y lo hispano. El *Boletín Titikaka* desapareció al iniciarse la brutal dictadura de Sánchez Cerro. Churata se exilió en Bolivia, y el grupo se dispersó. La crisis del sector lanero y la derrota de las sublevaciones campesino-indígenas son el fin de la revolución cultural más importante del altiplano.

La literatura, el ensayo y el debate político indigenista reflejan la inquietud metafísica por el destino del Perú. Podremos ver, desde la literatura y el ensayo radical indigenista, un compromiso de lucha por el poder que tiene connotaciones culturales, ideológicas y políticas. El indigenismo cusqueño está representado por el grupo Resurgimiento, que nace en Cusco en 1926. Sus fundadores son Luis E. Valcárcel, Luis Felipe Aguilar, Félix Cosío y José Uriel García, entre los más destacados. Se invitó a intelectuales de todo el país y se incorporó a José Carlos Mariátegui y Manuel Seoane Corrales. Tuvieron muy poca actividad por su heterogeneidad y por la represión de la dictadura de Augusto B. Leguía.

La cumbre radical del indigenismo es Luis E. Valcárcel, que idealiza el imperio incaico, siguiendo al Inca Garcilaso de la Vega. Valcárcel propone una ruptura cultural y política, y señala que la incorporación del indio a la nación pasa por resolver el conflicto entre los indios y españoles, y que el mestizaje es incapaz y aliado del gamonal. “*De los Andes irradiará otra vez la cultura... la sierra es la nacionalidad... la dictadura indígena busca su Lenin*” (Valcárcel, 2013: 107-120) Valcárcel rechaza el mestizaje que proponía Uriel García (1973), que veía el *nuevo indio* en el cholo de los pueblos andinos, en los mestizos de las chicherías urbanas y de las iglesias, y en el emergente proletariado doméstico del Cusco. En el prólogo a la tercera edición del *Nuevo Indio*, Valcárcel (2013) afirma:

Muchos creyeron que se trataba de un enfrentamiento entre Uriel y yo, pero nunca tuvo ese carácter. Fueron dos puntos de vista que caracterizaron a uno y otro libro. Mientras yo hablaba y presentaba a los indios de las comunidades y de los pueblos, Uriel ofrecía su creación del nuevo indio. Yo entendía que el indio era uno solo, pero Uriel anticipóse en años a la aparición del “otro” indio, de este que vemos en Lima, que ha conquistado a las tres veces coronada villa, rodeándola en todas sus direcciones con sus llamados “pueblos jóvenes”, que están demostrando su juventud y vigor únicos. Este gran deslizamiento de los serranos sobre Lima, la está transformando como si los indios estuviesen en su propio ayllu. Aquí celebran sus fiestas con cantos y danzas, tienen sus clubes y sus coliseos. Frente a las grandes dificultades de someterse a la mecánica urbana, ellos han demostrado su constancia y habilidad en todo orden de operaciones” (págs. 107,120)

Uriel García no mitifica el incario y señala que el nuevo indio es el cholo mestizo, expresión de la peruanidad; frente a la tesis de Valcárcel que proponía reconstruir la nación con los rezagos del incario, olvidando el virreinato y la Colonia. El debate intelectual entre Luis E. Valcárcel y Uriel García esclarece las posiciones entre el indigenismo utópico y la posibilidad del mestizaje en el Perú; es decir, el nacimiento del nuevo indio peruano. De este debate nace en las ciencias sociales el concepto de “cholificación” de la sociedad peruana.

La asociación Pro Indígena fue fundada por Dora Mayer en 1909, con Pedro Zulen y Joaquín Capello, y tenía como objetivo defender a la raza indígena. Pedro

Zulen denuncia las condiciones de servilismo y explotación en las que se encontraba el indígena por la feudalidad dominante en el país. Quiroz y Rojas (2015). Se organizaron sedes en todo el país y fue Joaquín Capello quien en el Senado buscó defender y proteger al indígena contra la inseguridad de los trabajadores mineros (pidió una indemnización por las tierras contaminadas por las minas de Cerro Pasco) y contra la prisión por deudas. La asociación Pro Indígena fue un instrumento de denuncia, de solidaridad e incluso de protesta en algunos casos; querían acabar con la feudalidad y derrotar a la plutocracia dominante; representaba a un vasto movimiento cultural de las clases medias liberales que veían en la modernización capitalista la liberación del indígena y su incorporación al país a través del mestizaje.

2.2 El indigenismo de González Prada.

El indigenismo peruano surge como ideología política con Manuel González Prada, en 1888, con el “Discurso en el Politeama”, que se enfrenta al poder político y económico de la plutocracia costeña, a quienes acusa de ser los causantes de la derrota con Chile y de tener en condiciones de esclavitud al indígena peruano. Así nace la crítica anarquista al sistema político imperante en el Perú.

La condición de esclavitud del indio fue preocupación de la literatura indigenista. Muchas de las expresiones más características del indigenismo se sustentaban en el positivismo y en el liberalismo. Los intelectuales del 1900 son expresión de esta corriente de pensadores. Luis. E. Valcárcel (2015) asevera que la primera etapa del indigenismo se caracterizó por la denuncia del abuso a los que estaban sometidos los indígenas.

El Perú de González Prada era un territorio habitado, más que una nación. Los criollos vacilaban entre la continuidad de la Colonia y el orden republicano. No tenían claridad ideológica ni política. Eran naciones sin vitalidad política, países reflejo del grupo más fuerte. Más aún, el Perú no tenía fronteras definidas. La guerra con Colombia fue de índole limítrofe, nos disputábamos Guayaquil y territorio amazónico. La Confederación Peruano-Boliviana duró tres años, hasta 1839. Son producto de la anarquía del primer militarismo. El Perú, entre 1821 y 1840, tuvo cinco Constituciones, y entre 1841 y 1845 tuvo seis presidentes.

Carlos Contreras y Marco Cueto (2013) señalan que durante el Gobierno de Castilla, en 1845, se iniciaron algunas reformas liberales que le dieron estabilidad al país. Castilla fue el organizador del Estado peruano, y abolió la esclavitud (1854) y el feudal tributo indígena. En su segundo mandato (1855-1862) se empezó la modernización del país, con la elaboración del mapa del Perú, el diccionario de la legislación peruana, el primer código civil, la reforma educativa, la bolsa de Comercio, el agua potable y el primer telégrafo sudamericano entre Lima y Callao, entre otros servicios públicos. Esta fue la época de la prosperidad falaz, que empieza con la explotación y comercialización del guano en 1840, en la que se considera al guano como un recurso fiscal. El guano y el salitre eran necesarios para desarrollar la agricultura y la industria textil inglesa. A mediados del siglo XIX el guano era imprescindible para los terratenientes ingleses, que lentamente se convertían en la pujante burguesía industrial británica.

En este periodo, el Estado peruano obtuvo inmensos recursos por el guano, pero no fueron invertidos para impulsar el desarrollo nacional. La explotación y comercio del guano estuvieron a cargo de los consignatarios (1840 y 1866). Indudablemente los beneficiarios fueron los consorcios extranjeros y los terratenientes. La oligarquía peruana, organizada en la Sociedad Consignataria del Guano, se conformó con ser una aliada menor de los intereses extranjeros y del

rentismo parasitario de la explotación de recursos naturales. Basadre (1983) la define como la plutocracia costeña que se consolidó creando lazos familiares, y que aspiraba a volver a tener el estatus señorial de la Colonia. La farra fiscal de los recursos guaneros fue escandalosa y corrupta. El Gobierno de Echenique utilizó corruptamente los recursos provenientes del guano para el pago de la deuda interna y consolidó las grandes fortunas oligárquicas del país.

La riqueza del guano no fue utilizada para el desarrollo nacional. Consolidó un estado centralista y corrupto en Lima, y profundizó la dependencia económica con respecto al imperialismo inglés. Consolidó el poder de una oligarquía nacida del pago de la deuda interna y la indemnización por la libertad de los esclavos. Agudizó la exclusión del indígena del desarrollo nacional. El balance es negativo para el Perú. Basadre (1983) considera a esta época de la historia republicana como la de “la prosperidad falaz”. Luego llegó la infausta guerra con Chile, cuyas causas fueron: a) la incompleta delimitación fronteriza entre Chile y Bolivia; b) la crisis económica en Perú y Bolivia; c) la explotación de capitales chilenos del salitre y el guano, asociados a los ingleses; y d) la necesidad de expandirse de Chile, para consolidar su estado nación, promovido y apoyado por el imperialismo inglés.

La derrota peruana en la Guerra del Pacífico y la firma del Tratado de Ancón, el 20 de octubre de 1883. La resistencia indígena, comandada por Cáceres en la sierra central, fue derrotada en Huamachuco, en 1883. Los terratenientes del Valle del Mantaro tenían miedo al levantamiento indígena, si triunfaba Cáceres, y colaboraron con el invasor chileno. En 1884 se inicia la “reconstrucción nacional”, con Andrés Bello Cáceres, héroe de la resistencia contra la invasión chilena. Gobernó el Perú entre 1886 y 1890. La economía peruana de posguerra se basaba en la exportación de materias primas (azúcar, caucho, algodón). Para consolidar la reconstrucción nacional de Cáceres, se firma el contrato Grace, en 1889, que tenía por objetivo resolver la crisis de la deuda externa.

La firma del Contrato Grace tuvo una tenaz resistencia política. En 1866 Michael Grace, representante de la casa Grace y de los acreedores del comité inglés de tenedores de bonos de la deuda externa del Perú, presentó una propuesta para cancelar la deuda peruana. El Perú cedió por 66 años a los bonistas ingleses los ferrocarriles y les otorgó libre navegación en el Lago Titicaca a cambio de cancelar la deuda nacional. Además, se comprometió a ceder tres millones de toneladas de guano y pagar 80,000 libras durante 33 años. En Inglaterra se fundó la Peruvian Corporation para administrar los ferrocarriles, además de reparar el deterioro ocasionado por la guerra con Chile. Fue una lenta recuperación económica.

Cáceres llegó al poder en 1894, pero fue derrotado –en una guerra civil– por Piérola, que gobernó entre 1895 y 1899. Su Gobierno se caracterizó por fomentar la industria nacional y la exportación de lanas, algodón, azúcar, cobre y plata, caucho y petróleo. Surgió un incipiente proletariado y llegaron la filosofía positivista y el darwinismo social, que influenciaron en la intelectualidad peruana. Piérola fue el representante de la oligarquía limeña, aliada con el gamonalismo serrano. Jorge Basadre (1983) la llamo “la Republica aristocrática”. Fue la época del predominio civilista. El civilismo provenía de los migrantes europeos y tenía como objetivo la migración europea y la modernización capitalista a través de la atracción de capitales extranjeros.

Frente a la tragedia peruana surge Manuel González Prada, que era un radical –es decir, un anticlerical, un antihispano–, que mostraba apasionadamente las injusticias económicas, sociales y morales del Perú. Era la extrema izquierda del siglo XIX que se enfrentaba a la naciente burguesía y al imperialismo, y reivindicaba un indefinido igualitarismo social. González Prada se enroló en el Ejército peruano el 26 de diciembre de 1879. Fue asignado al Batallón Número 50 de la Novena

División, y nombrado capitán. Al producirse la deserción de oficiales fue ascendido a teniente coronel. Se le indicó que debería defender el cerro El Pino. El 15 de enero fue la Batalla de Miraflores, y González Prada fue testigo de la cobarde huida de los oficiales y soldados peruanos. Luis Alberto Sánchez (1986) detalla que Don Manuel, se encerró en su casa durante la ocupación chilena.

González Prada le da contenido ideológico al indigenismo en 1888, en el “Discurso en el Politeama”, remeciendo la conciencia nacional al afirmar “que el verdadero Perú está compuesto fundamentalmente por indios y no por criollos” (Sánchez, 1986: T. 1: 89) González Prada denuncia el trípode de la opresión al indígena, compuesto por el juez de paz, el gobernador y el cura al servicio del gamonal. Describe la servidumbre del indio, que no tenía conciencia del Perú, y señala que esa fue una de las causas de la derrota con Chile; afirma que el Perú es un organismo enfermo: “*donde se aplica el dedo brota la pus*” (Sánchez, 1986: T. 1: 89)

En 1904 González Prada, en su ensayo –inconcluso– “Nuestros indios” señala que existe en el Perú una sociedad dividida entre dominadores y dominados. Los dominadores (el mestizo o cholo de la sierra) y fundamentalmente los gamonales andinos, aliados con el civilismo limeño, explotan brutalmente al indígena peruano. Denuncia que el indio peruano no tiene derechos y que la República peruana no merece llamarse democrática, ya que la mayoría de su población vive esclavizada. Cuestiona a las clases dominantes por su incapacidad para incorporar a la nación al indio. Y señala, por último, que la cuestión indígena, más que pedagógica, es económica y social.

González Prada, señalaba que el indio carece de sentido de patria porque no tiene propiedades (García Salvatecci, 1972: 271). Gonzales Prada publicó dos

artículos anónimos en el diario anarquista *Los Parias* (1905), titulados “*La cuestión indígena*” (González Prada: 1941: 118), en los que denunciaba la falsedad de los políticos y periodistas que se llamaban indigenistas. Acusaba que los blancos y mestizos, patrocinados por el Gobierno y bajo el amparo del Congreso y los tribunales judiciales, explotaban vilmente al indio peruano. En “Nuestros indios” González Prada plantea una solución radical al problema político, y propone que la violencia opresora debe ser respondida con la violencia libertaria (González Prada, 1976: 19). González Prada no tenía una visión sistemática del problema indígena, pero creía que el indio podía defender sus intereses y ser parte de una revolución.

González Prada fue un precursor del indigenismo y también de la reforma social peruana. Utópicamente los anarquistas y socialistas vieron en la comunidad campesina la continuidad del ayllu comunista de los incas. Los intelectuales, los artistas y literatos se acercaron a la realidad peruana por obra de González Prada. Manuel González Prada dejó un legado ético a las futuras generaciones de políticos e intelectuales peruanos del naciente siglo XX. La derrota con Chile y la denuncia a la plutocracia limeña y a la esclavitud indígena fueron la esencia del discurso rebelde del ácrata. La frase “¡Los viejos a la tumba, los jóvenes a la obra!” (González Prada, 1976: 46), es un llamado a la acción que perdura en la historia peruana.

2.3 La interpretación marxista de la cuestión indígena

A final de la segunda década del siglo XX el país iba a la deriva, porque las clases dominantes no eran capaces de modernizar capitalistamente el Perú. Bajo el auge económico del civilismo burgués se va formando una incipiente clase obrera, y el pueblo criollo y mestizo empieza a tomar conciencia de su realidad. El indigenismo y las organizaciones anarco sindicalistas fueron la primera respuesta al orden oligárquico. La mayoría de los líderes provenían de los sectores medios

limeños y provincianos. Fue en la Colonia que empezó a germinar un sector étnico-cultural marginal que era la síntesis indo-hispana que cada día se afirmaba en las provincias y que los criollos limeños identificaban peyorativamente como los “cholos”.

Los cholos no tenían conciencia de que eran la esencia de la nacionalidad peruana. Eran los peruanos mayoritariamente excluidos, que buscaron en el milenarismo indigenista volver a la grandeza del Tahuantinsuyo para afirmar su ser social hasta encontrar la “tierra prometida” en su propio país. El nuevo ser nacional, el cholo, vivía entre dos fuegos, entre dos enemigos que confluían en él mismo. Los cholos o defendían al indio o se aliaban al gamonal andino y al criollo, que detentaban el poder político y económico. Muchos de ellos lideraron las rebeliones indígenas y otros tuvieron un rol sumiso en el mundo criollo oficial peruano; estos últimos fueron protagonistas secundarios en el estatus oligárquico. Muchos de ellos destacaron en el ejército, en el parlamento y el clero.

Los cholos, desde el proletariado urbano, fueron convirtiéndose en la clase dirigente de los primeros artesanos, de los tipógrafos, de los obreros portuarios y textiles, y de los campesinos indígenas insurrectos en continuas huelgas reivindicativas desde 1892. Luego, como lo demuestra el primer paro nacional político de 1912, fue el pueblo en general, seguido de la clase media intelectual que empezó a surgir, el que protestó primero por sus derechos laborales.

Mientras tanto, el civilismo plutocrático asimilaba algunas ideas del liberalismo económico y desdeñaba el político. El pueblo siguió primero a los anarquistas y luego a los marxistas. Estas filosofías interpretaron las necesidades materiales y espirituales del cholo emergente en los comienzos del siglo XX. Los cholos tenían como instrumento político la protesta, frente al desgobierno

plutocrático. Entonces, el anarquismo le dio un contenido ético a la rebeldía popular. Fueron los seguidores de Proudhon, Bakunin, Kropotkin y Malatesta, quienes articularon las luchas gremiales por derechos laborales y sociales necesarias para el cambio de la sociedad. El pueblo tomó conciencia e identificó a los enemigos: la plutocracia civilista.

Los obreros y artesanos anarcosindicalistas fueron libertarios puros, y su beligerancia se demostró en la lucha sindical, huelguística y reivindicativa. Destacaron los dirigentes anarquistas, entre artesanos y obreros, como Manuel Lévano, Ramón Espinosa, Santiago Giraldo, Luis F. Grillo, Delfín Lévano, A. Fonkén, P. Cisneros, Viteri, Gutarra, Barba. Manuel González Prada fue el primer defensor del indio, del cholo, del paria. Esta primera movilización popular fue acompañada por las clases medias intelectualizadas que se enfrentaron al estatus oligárquico. Destacan en la asociación Pro Indígena de Pedro S. Zulen, Dora Mayer, Joaquín Capelo, Abelardo Gamarra, Abraham Valdelomar, Luis E. Valcárcel, José Carlos Mariátegui, Abelardo Solís, Jorge Basadre, Luis Alberto Sánchez, Raúl Porras Barrenechea, Manuel Seoane, Antenor Orrego, César Vallejo y Víctor Raúl Haya de la Torre, entre otros. Fue una generación de poetas, filósofos, historiadores, ideólogos, arqueólogos y literatos que nacieron confrontando al civilismo oligárquico y planteando un proyecto nacional popular. El Perú tradicional es remecido por el cholo peruano.

El marxismo llegó al Perú a través de dos jóvenes intelectuales: el líder estudiantil sanmarquino Víctor Raúl Haya de la Torre y el brillante periodista José Carlos Mariátegui, quienes interpretaron dialécticamente el marxismo desde una perspectiva latinoamericana. Fueron estos jóvenes los que organizaron una propuesta democrática y popular frente al orden oligárquico. Ambas interpretaciones marxistas de la realidad peruana se enfrentaron a las posiciones dogmáticas del marxismo oficial de la Tercera Internacional comunista. Según

Carlos Franco, fue una interpretación heterodoxa del marxismo, que pretendía superar la visión eurocéntrica del marxismo. Franco (1984) Fue una ruptura epistemológica para analizar la cuestión indígena.

José Carlos Mariátegui (1969, Tomo V), fue el hijo hereje del marxismo italiano de Sorel. Sorel era: *“el continuador más vigoroso de Marx”* (p. 66). Sorel, asimiló de Proudhon el amor a la libertad; de Marx y Engels, el odio al Estado; y de la Biblia, su pasión por la grandeza. Mariátegui fue las tres cosas: era un marxista soreliano. El amauta afirma que el mito es fundamental para la revolución: “El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito la existencia del hombre no tiene sentido histórico. La historia la hacen los hombres poseídos e iluminados por una creencia superior, por una esperanza súper humana; los demás hombres son el acero anónimo del drama” (Mariátegui, 1970c: 19). El mito soreliano de José Carlos Mariátegui era la fe que requiere el hombre que aspira a una vida mejor capaz de movilizar la voluntad de cambio del proletariado. El mito tiene que estar nutrido de valores del pasado, pero que perviven en el presente (Depaz, 1991).

Marx, señalaba que no todos los explotados son proletarios, que estos son productos de sociedades industriales e hijos de burguesías desarrolladas. En relación a la realidad peruana, José Carlos Mariátegui (1969. T III) interpretaba dialécticamente a Marx y afirmaba que: *“La inmensa mayoría de los explotados están constituidos por una raza, y los explotadores pertenecen casi exclusivamente a otra”* (p. 61) La herejía marxista de José Carlos Mariátegui (1970. T XIII), fue interpretar la realidad peruana descartando la tesis dogmáticas de la Tercera Internacional. Mariátegui afirmaba que el marxismo era dialéctico:

“el marxismo, del cual todos hablan pero muy pocos conocen y, sobre todo, comprenden, es un método fundamentalmente

dialéctico. Esto es, un método que se apoya íntegramente en la realidad, en los hechos. No es, como algunos erróneamente suponen, un cuerpo de principios de consecuencias rígidas, iguales para todos los climas históricos y todas las latitudes sociales... El marxismo en cada país, en cada pueblo, opera y acciona sobre el ambiente, sobre el medio, sin descuidar ninguna de sus modalidades” (p. 111)

El marxismo para el amauta no es un programa rígido y dogmático, sino un método dialéctico. Jorge Basadre (1984) recuerda cómo Mariátegui no fue intelectual de panteón. Al retornar José Carlos Mariátegui de Europa, en 1923, siendo un marxista heterodoxo y con el propósito de organizar el partido de la revolución socialista, encuentra en pleno auge y debate la cuestión indígena, y empieza a sistematizar la información a través de informantes, estudios históricos y literatura. La revista *Amauta* fue la tribuna del indigenismo político, cultural, histórico y artístico. Allí Mariátegui empezó a entender el mundo andino y su complejidad.

Paradójicamente, Mariátegui conocía más Europa que los Andes. Los intelectuales limeños estaban más cerca de Europa que de la sierra indígena. Creyente en el mito revolucionario de Sorel, José Carlos Mariátegui creó el mito del potencial socialista de los indígenas andinos, y afirmaba que el tránsito al socialismo sería inmediato. Este es el aporte a la cuestión indígena de José Carlos Mariátegui (Leibner, 1999), que el amauta sistematizara señalando que el socialismo ordenaba las reivindicaciones de las masas indígenas y de las clases trabajadoras; en repuesta a Luis Alberto Sánchez, quien señalaba que el indigenismo era regionalista, anticriollo, anticosteño y antinacional (Aquézolo, 1976).

Fueron estas tesis las que presentó Hugo Pesce, a nombre de José Carlos Mariátegui (1970. T. XIII), en 1929 en Buenos Aires, bajo el título de “*El problema de las razas en América Latina*”. En este texto se señalaba que el comunismo agrario primitivo, existente en estructuras concretas, tienen un profundo espíritu colectivista, y que la hegemonía política del proletariado será base del socialismo peruano. Estas tesis fueron rechazadas en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana. José Carlos Mariátegui, en el prólogo a *Tempestad en los Andes*, afirma sobre el mito: “No es una obra teórica y crítica. Tiene algo del evangelio e incluso del apocalipsis. Es la obra de un creyente. Aquí no están precisamente los principios de la revolución india su lugar en la historia nacional; pero están sus mitos... desde el elevado espíritu de George Sorel... descubrió el eterno valor del mito en la formación de los grandes movimientos populares, sabemos muy bien que en un aspecto de la lucha que dentro del más estricto realismo, no podemos negar o subestimar” (Valcárcel, 1972).

La revolución socialista en el Perú para Mariátegui (1989. T.II) tenía un sujeto histórico clave: el indígena, y su espíritu colectivista heredado del ayllu incaico. Por eso alentaba la articulación de las rebeliones indígenas e idealizaba el incario como organización económica colectivista, porque era fundamental para su proyecto socialista. Señala que el problema del indio es económico-social, y que la esencia de la reivindicación está en la propiedad de la tierra; y que no se resolverá si no se liquida la servidumbre indígena. Asimismo señala el fracaso del liberalismo en el Perú y destaca el colectivismo de la comunidad indígena.

La defensa de la comunidad indígena tenía como objetivo político presentarla como una alternativa socialista en la estructura agraria. Además, resalta su coincidencia con Haya de La Torre en este tema: “La propiedad comunal no representa en el Perú una economía primitiva a la que haya reemplazado gradualmente, una economía progresiva fundada de la propiedad individual. No; las

‘comunidades’ han sido despojadas de sus tierras en provecho del latifundio feudal o semifeudal, constitucionalmente incapaz de progreso técnico*. ...Escrito este trabajo, encuentro en el libro de Haya de la Torre ‘Por la emancipación de la América Latina’, conceptos que coinciden absolutamente con los míos sobre la cuestión agraria en general y sobre la comunidad indígena en particular. Partimos de los mismos puntos de vista, de manera que es forzoso que nuestras conclusiones sean también las mismas” (Mariátegui, 1989. T.II: 84).

El desconocimiento del mundo andino no fue impedimento para que José Carlos Mariátegui creara el mito del renacimiento andino a través del espíritu colectivista del indio, cuyo destino inexorable era la revolución socialista que transformaría el Perú oligárquico. José Carlos Mariátegui fue una de las figuras más prominentes del país mestizo y cholo que emergía frente a criolla oligarquía. La Tercera Internacional comunista, agobiada por el dogmatismo del marxismo oficial soviético no entendía ni conocía el Perú, acusó a Mariátegui de populista y representante de la democracia revolucionaria y de propagandista del socialismo pequeño burgués y de la revolución populista campesina, por sostener que la comunidad indígena podía ser el eje histórico de la reorganización socialista de la estructura agraria dentro de una revolución socialista. Este ataque de la Tercera Internacional comunista es una prueba del rechazo del marxismo heterodoxo de parte de José Carlos Mariátegui, a quien calificaban de pequeño burgués populista, como lo sentenciara Miroshvsky (1942)

El otro apóstata marxista fue el líder estudiantil sanmarquino Víctor Raúl Haya de La Torre, quien fuera protagonista de la reforma universitaria como presidente de la Federación Universitaria del Perú; también de la lucha por la jornada de las ocho horas de trabajo con los obreros de Vitarte; organizador de la Universidad Popular González Prada en el congreso de estudiantes de 1920 en Cusco. Haya de la Torre viajó a Cusco en 1917 y trasladó su matrícula a la

Universidad San Antonio Abad del Cusco, como secretario de su tío, el prefecto César Gonzales Navarrete. El 17 de noviembre de 1917 asistió, con el prefecto y otras autoridades regionales, a la fundación de la provincia altoandina de Espinar. Desterrado en 1923 escribió desde la Habana:

“Yo no puedo recordar al indio del Perú sin decir mi palabra de protesta y acusación. Quien haya llegado hasta nuestras soledades andinas habrá visto aquellas grandes masas de campesinos tristes, haraposos y cabizbajos, que llevan sobre sus hombros la carga de cuatro siglos de siniestra esclavitud... He vivido ocho meses en el Cusco, conozco Cajamarca, Apurímac y otros puntos de la sierra peruana. Usted no puede imaginarse los horrores que allí se cometen. He visto indios con las carnes tajadas por las vergas con que los azotaban” (Soto Rivera, 2002: 38).

Años después, Haya de la Torre precisa que el aprismo nació en Cusco, en 1917, el mismo año del triunfo de la revolución bolchevique, cuando se compromete con la causa del indio; y que se consolida con la formación de las universidades González Prada, el 11 de marzo de 1920. Incluso señala que “su estadía en el Cusco lo transformó en revolucionario, declarándose ciudadano cusqueño” (Haya de La Torre, 1977. TII: 57). Fue desterrado en 1923 por oponerse al intento leguista de consagrar el Perú al Corazón de Jesús, que era una maniobra política que buscaba justificar la reelección con la complicidad del arzobispo de Lima, Monseñor Emilio Lisson. Obreros y estudiantes se opusieron en una masiva movilización, el 23 de mayo de 1923, por la libertad de conciencia. La movilización fue reprimida violentamente y murieron el obrero tranviario Salomón Ponce y el estudiante de Letras Manuel Alarcón Vidalón. Haya de la Torre fue enviado prisionero a San Lorenzo y luego desterrado a Panamá,

y se convirtió en un líder continental que recibió la solidaridad de los estudiantes y sindicatos obreros de América Latina.

Exiliado en México, en 1924 tuvo la oportunidad de viajar a la Rusia Soviética, acompañado de José Vasconcelos. Partieron de Nueva York, y esta corta estadía le permitió conocer el naciente imperio norteamericano. Haya fue acreditado por la Federación Obrera Local de Lima y el periplo al país de los soviets estuvo organizado por los “cristianos independientes”. Sin embargo, entre la delegación estuvo Bertram Wolfe, intelectual marxista y luego dirigente comunista de Estados Unidos.

Haya de La Torre simpatizaba con Trotsky, a quien escucho más de cinco horas en un discurso del V Congreso del Partido Comunista. También participó en el Congreso de la Juventud Comunista, que se realizó en Moscú, con delegaciones latinoamericanas y europeas. Allí se vinculó con el movimiento Chino de Sun Yat Sen, movimiento antiimperialista y policlasista (obreros, campesinos y clases medias), que se diferencia de los partidos comunistas que se proclamaban la vanguardia del proletariado.

Residió en Inglaterra desde 1925 hasta 1929, y se matriculó en la London School Of Economics y en la Universidad de Oxford. Haya de la Torre (1977. T II) señala: “En ningún país se presenta más clara la lucha de clases y en ningún país, sin duda en ninguno, esta lucha tiene más definido carácter social colectivo. La burguesía domina, pero domina con habilidad extraordinaria, ejerciendo una dictadura de clase que disimula” (pág. 350).

En los cuatro años que permaneció Haya de la Torre en Inglaterra estudió Economía Política y Antropología. Alternó su vida estudiantil con una intensa

actividad proselitista, realizada en París. Vivió los años críticos de la huelga general de 1926 y asistió al desarrollo del Partido Laborista, con cuyos líderes se vinculó políticamente. En la London School of Economics y el Ruskin College de la Universidad de Oxford tuvo como maestros a grandes figuras del laborismo inglés. Adquirió experiencia política a través de las *trade unions* que eran controladas por el laborismo, y también se vinculó a los intelectuales miembros de la Sociedad Fabiana. El famoso político y sociólogo Harold Laski fue su tutor y contribuyó en su formación marxista.

Fue alumno del famoso antropólogo Bronislaw Malinowski, también fue su profesor el historiador del movimiento obrero G.D.H Cole, en cuya enciclopédica “Historia del pensamiento socialista” se refiere al aprismo y en forma elogiosa a Haya de La Torre. En Inglaterra adquirió una sólida formación marxista y era concurrente a las reuniones de la Fabian Society, donde conoció a Bernard Shaw y alternó con el literato Herbert George Wells. Estudio la obra del filósofo y matemático Bertrand Russell, quien era un socialista democrático que rechazaba el comunismo de la Tercera Internacional estalinista, posición a la que se adhirió Haya de la Torre.

A finales de 1926 publicó en el órgano oficial del partido laborista, *The Labour Monthly*, el famoso artículo “What is the Apra”. En febrero de 1927 publicó en la revista *The Socialist Review* un ensayo titulado “The Mexican Revolution”. Producto de esta intensa labor intelectual y proselitista son sus libros “*Impresiones de la Inglaterra imperialista y la Rusia soviética*” y “*Ex combatientes y desocupados*”. El primero se refiere a su experiencia en Inglaterra y la Rusia soviética. El segundo contiene artículos sobre su exilio europeo, entre 1924 y 1930. Haya de La Torre (1977. T IV), declara que el aprismo es la interpretación marxista de nuestra realidad, y señala que “la doctrina del APRA significa, dentro del marxismo, una nueva y metódica confrontación de la realidad indoamericana con las tesis que Marx

postulara para Europa, y como resultado de la realidad europea que él vivió y estudió, a mediados del siglo pasado... Los apristas somos filosóficamente marxistas, vale decir dialécticamente hegelianos, pero superamos al marxismo negándolo y continuándolo al mismo tiempo, sin aceptarlo como dogma inmóvil, como ortodoxia congelada” (págs. 150, 213).

Haya de La Torre, (1977. TV) señala que: *“el Apra es antiimperialista, porque es anticapitalista. Son palabras de Lenin: la cuestión fundamental de toda revolución es la cuestión del poder. El Apra, consecuentemente quiere guiar a las masas trabajadoras hacia el poder... En el caso peruano, el aprismo significa consecuentemente la fuerza revolucionaria capaz de imponer la dictadura del proletariado campesino y obrero, y de establecer la lucha organizada de esa dictadura contra el imperialismo, que es el capitalismo, opresor del obrero, y contra el latifundismo, que es la explotación del campesino”* (págs... 261, 263).

Haya de La Torre era un marxista leninista ortodoxo en las primeras décadas del siglo XX, y coincide con José Carlos Mariátegui afirmando que el problema del indio es económico y que la única solución política que tiene es la revolución socialista (Haya de La Torre, 1977. T I: 85).

El Apra del siglo pasado promovió el mestizaje. Esta cita del ideólogo del aprismo es pertinente porque expresa la concepción de la revolución social : “...En mi opinión, el hispanoamericanismo corresponde a la época colonial; el latinoamericanismo, a la republicana, y el panamericanismo, es expresión imperialista yanqui, y el indoamericanismo, es expresión de la nueva concepción revolucionaria de América, que, pasado el período de las conquistas ibéricas y sajonas, se estructura en una definida organización económico-política y social, sobre la base nacional de sus fuerzas de trabajo representadas por la tradición, la raza y la explotación de sus masas indígenas, que en total de la economía

americana-cuya unidad es indestructible-representan desde la época precolombina la base de nuestra productividad y la médula de nuestra vida colectiva” (Haya de La Torre, 1977. T II: 103).

. En el libro *El antiimperialismo y el Apra* se precisa el orden de reivindicación de las clases sociales: “Nuestros países feudales, al emanciparse, tienen que dar preeminencia a la clase campesina, a la clase productora de la tierra, planteando en primer término su reivindicación. Luego a la clase obrera industrial y a la clase media. Es claro que si invirtiéramos este orden, caeríamos de nuevo en el Estado burgués, rueda de la máquina imperialista... No puede invertirse el orden de la representación de las clases en el partido primero y después en el Estado” (Haya de La Torre, 1977. T IV: 177).

Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui, los marxistas latinoamericanos más originales, quienes formularon el proyecto político del mestizaje popular, ambos eran la negación del orden criollo y civilista, y los dos se propusieron acabar el orden existente: planteaban apropiarse y nacionalizar tierras e industrias, y colectivizar la propiedad de los medios de producción estatizándolos o cooperativizándolos. Querían demoler el Estado oligárquico para transformarlo en un Estado antiimperialista (Haya de la Torre) o un Estado socialista (Mariátegui), controlado por los trabajadores manuales e intelectuales (Haya de la Torre) o bajo la hegemonía de la clase obrera (Mariátegui), construyendo la dictadura del Frente Único de clases explotadas (Haya de la Torre) o la dictadura del proletariado (Mariátegui). La economía debía ser dirigida y planificada desde un Congreso Económico Nacional de las clases productoras (Haya de la Torre) o desde un ente planificador estatal (Mariátegui). En ambos casos la revolución debía culminar en la formación de la sociedad socialista, inmediata para Mariátegui y a futuro para Haya de La Torre.

Así nació y duró por más de 80 años la agitada polémica Haya-Mariátegui. Disputa ideológica que en la actualidad es insustancial e improductiva. Se discutió por más de 80 años para saber quién era más revolucionario. Se trataba de probar si la revolución peruana debía ser de carácter socialista (Mariátegui) o democrática, burguesa y antiimperialista (Haya de la Torre). Infinidad de discusiones se hicieron para organizar el partido de la revolución: o un frente de clases explotadas (Haya) o clasista proletario (Mariátegui). Se debatió ardorosamente sobre la tendencia de las clases sociales; sobre la autonomía (Haya de la Torre) o la dependencia (Mariátegui) del movimiento revolucionario peruano respecto a la Tercera Internacional; sobre el capitalismo de Estado (Haya de la Torre) o la dictadura del proletariado (Mariátegui). Ochenta años discutiendo cómo hacer la revolución socialista en el Perú.

El marxismo para ambos no fue un dogma ideológico para hacer la revolución socialista, sino un método de análisis de la sociedad peruana. Eso explica por qué Haya de la Torre no se ruborizó al mezclar el marxismo con el relativismo histórico, y que José Carlos Mariátegui sea un marxista soreliano que creó el mito del socialismo indígena como fundamento de la revolución socialista. El discurso marxista encontró un escenario favorable en las clases medias emergentes marginadas por la plutocracia civilista, porque el Perú estaba en su fase precapitalista, con un embrionario proletariado, con una población mayoritariamente indígena y en condiciones serviles. Los jóvenes revolucionarios advirtieron que los gamonales y los burgueses capitalistas costeños eran aliados de los imperialistas norteamericanos y que constituían el bloque explotador del pueblo. Concebían que la creación de la riqueza provenía del trabajo y que las burguesías se apropiaban del trabajo no pagado (la plusvalía). El marxismo les enseñó que el mundo tenía un desarrollo unilineal: el comunismo primitivo, el esclavismo, el feudalismo y el capitalismo eran modos de producción opresores de la humanidad, y el único camino a la libertad era el socialismo.

Los revolucionarios entendieron que el socialismo no se conquista con reformas restringidas a mejorar el capitalismo, y que la revolución socialista solo llegaría con la supresión definitiva del capitalismo. Descubrieron que la lucha de clases era un hecho real y, además, el motor de la historia. Era la esencia de la relación entre los hombres que luchan por el poder. Aprendieron del marxismo que la propiedad de los medios de producción era la fuente de explotación del hombre por el hombre, y que el único modo de producción desarrollado era el sistema colectivista de propiedad de los medios de producción, que en una primera etapa serían de propiedad del Estado popular (la dictadura del proletariado o capitalismo de Estado), y que gradualmente se extinguiría el Estado hasta llegar al comunismo.

La interpretación marxista del problema indígena y nacional hegemonizó la conciencia política del pueblo en el siglo XX, y ambos pensadores personificaron el espíritu de los cholos emergentes. Sin embargo, no entendieron las particularidades culturales de los pueblos andinos y amazónicos. La lucha por la tierra tuvo un carácter clasista y político y no vieron que este también era un problema étnico y cultural. Armando Bazán (1970) afirma: “Los dos estudiaron el marxismo, pero cada uno lo interpretó a su manera. Y mientras el uno encontró en las teorías de la dialéctica materialista un calor y una emoción de mito universalista, que comprometió a fondo la naturaleza mística de su espíritu, el otro le dio significación pragmática, y creyó encontrar en ella la fórmula para resolver de inmediato los problemas de la realidad latinoamericana” (págs. 113, 114).

Los nuevos sujetos históricos no fueron los indios que encarnaban la nacionalidad peruana, sino los campesinos o el frente de clases explotadas para Haya de la Torre; y para José Carlos Mariátegui, la alianza obrero-campesina. Luis. E. Valcárcel (2015) señala que: “A la muerte de Mariátegui, Haya de la Torre era el

llamado a continuar con el indigenismo, pero él se separó de esta corriente en su afán de aislarse de la tendencia comunista. Fue así que encontró un camino diferente, que llamó indoamericanismo. Si los comunistas buscaron un camino homogéneo para todos los países del mundo, los apristas pusieron énfasis en que es una manera distinta de ser peruano. Por todo esto, el Apra era el destinado a continuar la política indigenista, pero tal cosa no ocurrió. Los apristas descuidaron este aspecto fundamental del país. Para ellos, esa acuciante realidad pasó a un segundo plano, porque pusieron el énfasis de su acción en sus propios problemas frente al Gobierno de turno” (pág. 330).

A pesar de que ambos reconocieron la naturaleza étnica y cultural de las reivindicaciones indígenas, las subordinaron a un programa económico marxista que priorizaba su rol como clase social en la lucha por la revolución socialista. Ambos creían que la comunidad campesina era la base de una nueva sociedad. Pero la ruptura de Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui fue inexcusable, como lo afirma Valcárcel (2015): “...la división entre el Apra y los comunistas se hizo mayor, llegando a tal punto que en las elecciones de 1931 se combatieron como verdaderos enemigos, no quedando nada del grupo que había permanecido unido hasta 1928. La ruptura entre Mariátegui y Haya había sido fatal” (pág. 331). Se dividió al emergente cholo peruano, y este empezó a buscar pragmáticamente nuevos caminos políticos para afirmar su reconocimiento.

CAPÍTULO III Los nuevos paradigmas ideológicos del indigenismo

El capítulo III tiene dos partes. En la primera examinamos una nueva ruptura epistémica en el indigenismo; surge un nuevo paradigma con la visión antropológica de José María Arguedas que tiene como referente histórico la Revolución mexicana, que desarrolla un vasto proceso de mestizaje desde el estado. En la segunda parte analizamos el indigenismo, que fue parte de la Guerra Fría entre el bloque socialista, representado por Rusia y China, y las tesis capitalistas de la geopolítica norteamericana y la reforma agraria del militarismo, como consecuencia de la batalla ideológica.

3.1 El indigenismo de José María Arguedas

José María Arguedas (2012) afirma que él no era un indigenista, pero que en sus novelas aparecen el drama humano de los pueblos andinos y que sus personajes son los indios, los gamonales, los hacendados, los abogados, los políticos y los estudiantes andinos que migran a la capital, que viven en dos mundos. José María Arguedas expresó en su literatura su desarraigo espiritual; él pertenecía a dos mundos: el andino y el Perú formal criollo y occidental, de naturalezas enfrentadas. En él convivían el milenarismo colectivismo quechua y el egoísmo del mundo occidental libre; tenía el alma india, pensaba como indio y era un blanco aindiado. Podía escribir poesía en quechua y no en castellano; él era un indio que bailaba y cantaba como indio. Además, sentía que los indios lo querían y lo protegían, pero no lo consideraban uno de ellos.

José María Arguedas (2012) no se consideraba un indigenista, pero escribía sobre los indios y su condición de opresión, retratando los dramas del Perú: “Y por qué llamar indigenista a la literatura que nos muestra el alterado y brumoso rostro de nuestro pueblo y nuestro propio rostro, así atormentado bien se ve que no se trata sólo del indio” (p. 272). José María Arguedas conoció la crueldad del gamonalismo serrano, sintió el dolor del indio, que lo protegió ante los maltratos de su madrastra. Aprendió el quechua y la sensibilidad de los indios frente a la naturaleza; fueron ellos quienes lo ayudaron a sobrellevar la ausencia de su madre a los tres años, quienes le enseñaron a cantar, bailar, a jugar y a temer a los principales de los pueblos serranos que oprimían al indio.

Mario Vargas Llosa (1996) puntualiza su interés por el escritor José María Arguedas de manera muy clara: “Mi interés por Arguedas no se debe sólo a sus libros; también a su caso, privilegiado y patético. Privilegiado porque en un país escindido en dos mundos, dos lenguas, dos culturas, dos tradiciones históricas, a él le fue dado conocer ambas realidades íntimamente, en sus miserias y grandezas y, por lo tanto, tuvo una perspectiva mucho más amplia que la mía y que la de la mayor parte de escritores peruanos sobre nuestro país. Patético porque el arraigo en esos mundos antagónicos hizo de él un desarraigado. Su vida fue triste, y traumas de infancia, que nunca llegó a superar y que dejan un reguero de motivos en toda su obra, sumados a la crisis de adulto, lo condujeron al suicidio” (p. 124).

Rodrigo Montoya (2011), afirma que José María Arguedas fue un ser desamparado, y que ello marcó su identidad y el sentido de su vida. Vivió entre 1911-1931 en un mundo de *señores e indios*, y sintió la opresión indígena en el sur de Ayacucho, en las haciendas de San Juan, Aqola, Lucanas; Puquio, Saisa, Andamarca, Cabana. Eran mundos irreconciliables y uno de ellos debía prevalecer; esta contradicción emocional fue la angustia metafísica que se encuentra reflejada en su literatura. La obra literaria de José María Arguedas no solo se intenta reflejar el mundo andino, feudal, cruel que oprimía a los indios, sino que también es una

denuncia contra las formas de dominación económica, social y política, en las que los indios ocupaban el último lugar de la estratificación social en el Perú.

Carmen María Pinilla (2012) citando a Genaro Carnero Checa, dijo que “Arguedas era el escritor aclamado por Mariátegui” (p.13). Además, señala que el joven Vargas Llosa (1964) sostenía, en dos reseñas de 1956 y 1963, “que Arguedas era el auténtico intérprete del indio, quien expresaba su subjetividad y quien con mayor objetividad describía el medio físico y social en el que vivía, lo cual marcaba el tono de denuncia que caracterizaba a toda su obra” (p. 36).

La novela más importante de Arguedas, titulada *Todas las sangres*, es una visión de las contradicciones de la sociedad peruana de las década de los sesenta del siglo XX. El personaje más importante, y héroe cultural, es Rendón Willka, un comunero migrante a Lima que conserva la visión y el espíritu panteísta de los Andes; es el punto de partida de lo que posteriormente se llamaría socialismo comunitario. José María Arguedas (1968) pronuncia un discurso en octubre de 1968, al recibir el premio Inca Garcilaso de La Vega, que es pertinente citar, porque en él esboza la tesis del socialismo mágico:

“En la juventud estuve cargado de una gran rebeldía y de un gran impaciencia por luchar, por hacer algo. Las dos naciones de las que provenía estaban en conflicto: el universo me mostraba encrespado de confusión, de promesas, de bellezas más deslumbrantes, exigente. Fue leyendo a Mariátegui y después a Lenin que encontré un orden permanente en las cosas: la teoría socialista no sólo dio cauce a todo el porvenir sino a los que había en mí energía le dio un destino y lo cargó aún más de fuerza por el mismo hecho de encausarlo. ¿Hasta dónde entendí el socialismo? No lo sé bien, pero no mató en mí lo mágico...El otro principio fue el considerar

siempre el Perú como una fuente infinita para la creación. Perfeccionar los medios de entender este país infinito mediante el conocimiento de todo cuanto se descubre en otros mundos. No, no hay país más diverso, más múltiple en variedad terrena y humana: todos los grados de calor y color, de amor y odio, de urdimbres y sutilezas, de símbolos utilizados e inspiradores” (p. 1 y ss.)

La mesa redonda sobre la novela “*Todas las sangres*” organizada por el Instituto de Estudios peruanos (1965), fue una crítica de sociólogos y antropólogos. Uno de ellos, Henri Favre, señaló que él *no veía indios, sino campesinos, y que el país de José María Arguedas no existía*. Sebastián Salazar Bondy sostuvo que *sociológicamente la novela no sirve como documento, y que no es un testimonio válido para la sociología*; Aníbal Quijano estuvo de acuerdo con Favre, igual que Bresani y Oviedo. La novela fue analizada como texto sociológico. Arguedas y Escobar les recordaron que era una novela, no un análisis sociológico, y que la literatura tiene un lenguaje simbólico particular.

Mario Vargas Llosa (1996) cambió de posición respecto a José María Arguedas en su libro *La utopía Arcaica, José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. Decía: “Entre mis autores favoritos, esos que uno lee y relee, y llegan a constituir una familia espiritual, casi no figuran peruanos... con una excepción: José María Arguedas... es el único con el que he llegado a tener una relación entrañable, como la tengo con Flaubert o Faulkner, o la tuve de joven con Sartre” (p.9); en el mismo libro afirma: “...Arguedas fue un gran escritor primitivo; nunca llegó a ser moderno en el sentido que lo fue Rulfo, aunque escribiera también sobre el mundo rural... “*Todas las Sangres*” fue tal vez la peor de sus novelas... es una novela emblemáticamente reaccionaria y tradicionalista... El habla de los personajes es el mayor fracaso de la novela” (págs. 198, 254, 277).

La primera crítica de Vargas Llosa (1996) está referida a la utopía arcaica del colectivismo y el rechazo a las modernas sociedades industriales y urbanas; a la constante negación de los individuos. Incluso señala que los mitos, como el de Inkari, exaltan la utopía arcaica de Arguedas, y que el llamado comunismo incaico es una fantasía de intelectuales occidentales. Arguedas –dice Vargas Llosa– era un panteísta y ecólogo cultural que retrata una cultura mágica religiosa, y representaba lo antiliberal y lo antimoderno. Era –según él– un escritor tradicional, tribal, colectivista y de estrecho nacionalismo. Las tesis de Vargas Llosa sobre Arguedas tiene una explicación filosófica e ideológica: él está cuestionando en realidad a los movimientos indígenas latinoamericanos, que en esos momentos buscaban una alternativa al neoliberalismo en el mundo.

Vargas Llosa esta vez elogia al héroe cultural en que se convirtió Arguedas y su metáfora de *Todas las Sangres*, que es el reconocimiento de la heterogeneidad (multiculturalidad, plurilingüismo y multiplicidad biológica del país) de esta compleja realidad atravesada por el racismo dominante que es el Perú. Peter Englund (2010), secretario de la Academia Sueca, señaló que la obra Vargas Llosa refleja “*la cartografía y estructuras del poder y aceradas imágenes de la resistencia, la rebelión y la derrota del individuo*” (Agencia de Noticias Andina. 07/ 10/ 2010). El discurso que pronunció Vargas Llosa está orientado en esa dirección. Cito en dos partes por su pertinencia:

Un compatriota mío, José María Arguedas, llamo al Perú el país de todas las sangres. No creo que haya formula que lo defina mejor. Eso somos y eso llevamos dentro todos los peruanos, nos guste o no: una suma de tradiciones, razas, creencias y culturas procedentes de los cuatro puntos cardinales. A mí me enorgullece

sentirme heredero de las culturas prehispánicas que fabricaron los tejidos y mantos de plumas de Nazca y Paracas, y los ceramios mochicas o incas que se exhiben en los mejores museos del mundo, de los constructores de Machu Picchu, el Gran Chimú, Chan Chan, Kuelap, Sipán, las huacas de la Bruja y del Sol y de la Luna, y de los españoles que, con sus alforjas, espadas y caballos, trajeron al Perú a Grecia a Roma, la tradición judeo-cristiana, el renacimiento, Cervantes, Quevedo y Góngora, y la lengua recia de Castilla que los Andes dulcificaron. Y de que con España llegara también el África con su reciedumbre, su música y su efervescente imaginación a enriquecer la heterogeneidad peruana. Si escarbamos un poco descubrimos que el Perú, como el Aleph de Borges, es en pequeño formato el mundo entero. ¡Qué extraordinario privilegio el de un país que no tiene una identidad por que las tiene todas!

Luego, denuncia el oprobio contemporáneo de los indígenas latinoamericanos:

“La conquista de América fue cruel y violenta, como todas las conquistas, desde luego, y debemos criticarla, pero sin olvidar, al hacerlo, que quienes cometieron aquellos despojos y crímenes fueron, en gran número, nuestros bisabuelos y tatarabuelos, los españoles que fueron a América y allí se acriollaron, no los que se quedaron en su tierra. Aquellas críticas, para ser justas, deben ser una autocrítica. Porque, al independizarnos de España, hace doscientos años, quienes asumieron el poder en las antiguas colonias, en vez de redimir al indio y hacerle justicia por los antiguos agravios, siguieron explotándolo con tanta codicia y ferocidad como

los conquistadores, y, en algunos países, diezmándolo y exterminándolo. Digámoslo con toda claridad: desde hace dos siglos la emancipación de los indígenas es una responsabilidad exclusivamente nuestra, y la hemos incumplido. Ella sigue siendo una asignatura pendiente en toda América Latina. No hay una sola excepción a este oprobio y vergüenza”.

3.2 La antropología de José María Arguedas

La obra del gran escritor andahuaylino no solo fue literaria; él era un brillante antropólogo que estudió el Perú y su transformación cultural, económica, social y política desde 1920. Además, fue un agudo periodista que divulgaba la cultura andina, que describía perfectamente en sus artículos y ensayos etnográficos, demostrando científicamente la expansión capitalista en los Andes y particularmente en las comunidades indígenas; era un observador privilegiado de la realidad nacional, por su doble condición de científico social y a la vez objeto de observación. Estudió un país complejo en el que se desarrollaba un conflicto cultural entre serranos y costeños; entre indios y criollos; entre señores y mestizos. Él tomó partido por los indios, los mestizos –los cholos contemporáneos–, aunque no deja de admirar a Occidente. Así, en un artículo sobre la Argentina, resalta el valor de la cultura occidental. (Arguedas, 2012. T. V).

José María Arguedas (2012, T II) cree en el proceso de mestizaje y señala que ese nuevo tipo de mestizos de todo el Perú son los cholos. Y se dio cuenta de que el Perú se transformaba y, en el primer congreso de peruanistas señaló que los mestizos son los hombres más controvertidos y menos estudiados, y que existe en

el Perú una diversidad de mestizajes. Critica la postura de Luis E. Valcárcel y lo califica de pesimista por sus ideas sobre el mestizo, y estaba seguro de que la geografía influenciaba en la cultura de los pueblos. Incluso llega a asumir el determinismo geográfico, en el que podemos encontrar las raíces de su antropología, y nos señala un marco teórico de interpretación de la cultura. Sin embargo, señala que en algunos lugares, como Ayacucho, el mestizaje tiene orígenes económicos; y pone como ejemplo el arte nacido en Huamanga. En un ensayo presentado al primer encuentro de peruanistas, realizado en Lima en 1951, afirma que el indio que aprendía el castellano era un ser distinto; y que el artista o artesano mestizo no se consideraba un sirviente, porque ese arte popular empieza a conectarse con el mercado, y esa cultura capitalista empieza a transformar a los mestizos urbanos. (Arguedas, 2012. T.V)

José María Arguedas (1968) no es un hombre neutral; toma una posición porque lo conmueve el conflicto cultural peruano. Por eso, en el discurso al recibir el premio Inca Garcilaso de la Vega dice: *“Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz, habla en cristiano y en indio, en español y en quechua”* (p. 1 y ss.). Ese hombre que habla en quechua y español, vive el conflicto cultural que es describe en las dos sierras que investiga: una feudal y con aparente espíritu colectivista en el sur andino; y la otra del valle del Mantaro, bullente, de pequeños propietarios y comuneros con espíritu mercantil, que se convierten en proletarios mineros y son cada día menos indios y más mestizos (Arguedas, 2012. T. V).

Esta transformación económica de las dos sierras se expande a la costa peruana, y principalmente a la capital; comprendía que el capitalismo se expandía lentamente y transformaba al Perú y, que otros serían los nuevos personajes del drama nacional. Arguedas se dio cuenta de que los campesinos indígenas no quieren ser indios, que los jóvenes campesinos migrantes buscan un nuevo

horizonte de vida urbana y que los terratenientes andinos quieren ser burgueses limeños para subir de estatus.

José María Arguedas no tuvo tiempo para investigar la masiva migración serrana a la costa, y trató de superar ese dualismo en su magnífica novela *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, que es una etnografía y una inquietud filosófica sobre la cultura, el ser peruano y el escenario social, económico y político del Perú de la década del sesenta del siglo pasado. José María Arguedas murió en 1969, y dejó un país feudal y de incipiente capitalismo costeño; una sociedad jerarquizada y racista, con diversos mundos culturales separados y confrontados. El mundo criollo y minoritario versus el mundo rural indígena y mestizo, que paulatinamente invadía los extramuros de la capital y daba nacimiento al país de los cholos de los cerros y desiertos costeros.

Este nuevo peruano se consolida con la reforma agraria velasquista, que acabó con la servidumbre campesina y la oligarquía agraria costera. José María Arguedas no vio ese nuevo ser nacional que se convirtió en habitante, en morador marginal, y no en ciudadano de una república, menos de un Estado de derecho. El país de *todas las sangres* que él utópicamente soñaba se encaminaba a la violencia demencial del maoísmo más arcaico de la Revolución Cultural china. Y la democracia fue un régimen fantoche que terminaría en una dictadura infame, que aplicó la filosofía económica del neoliberalismo.

Rodrigo Montoya (2010) señala que el legado de José María Arguedas consiste en que dejó una antropología que investiga la Amazonia, que se preocupa por la biodiversidad, por la educación bilingüe e intercultural, por el agua como fuente de vida. Su literatura y obra antropológica fueron una ruptura epistemológica con la visión marxista de clase, que creía dogmáticamente en el determinismo económico y que excluía al arte y a la subjetividad de la diversidad cultural peruana.

Tuvo otra utopía que superaba el indigenismo en todas sus versiones, para buscar un país de todas las sangres. A esa utopía muchos la llamaron “socialismo mágico”.

3.3 El indigenismo en la Guerra Fría

La tesis central del *Manifiesto Comunista* de Karl Marx (1848), publicado en Londres en 1883, sostiene que la producción económica y la estructura social responden a cada etapa de la historia, y que la historia de la humanidad no ha sido otra que la de la lucha de clases. Es decir la historia de las luchas entre las clases explotadoras y las explotadas, y que esta ha tenido diferentes formas. Marx (1977) señala en *La ideología alemana* que la conciencia no determina la vida, sino que es la vida la que determina la conciencia. También afirma que las ideas de la clase dominante representan el poder material, porque es dueña de los medios de producción y porque controla los medios de producción intelectual.

El indigenismo es una ideología de los intelectuales, políticos y literatos desde la perspectiva citadina y sin indios, afirma el antropólogo Efraín Kristal (1991). En capítulos anteriores hemos fundamentado cómo esta ideología va evolucionando en el tiempo, a través de rupturas cognitivas que orientan la acción política de las clases sociales, en defensa de los sectores dominantes o de los explotados. Las clases

medias reformistas y liberales, y los sectores marxistas, creían que era imprescindible acabar con la oligarquía terrateniente imperante en el Perú. La defensa de los indígenas es una necesidad de política, porque es la aspiración de las clases medias y la burguesía comercial que ve en la servidumbre indígena una traba para la modernización capitalista. Los intelectuales marxistas creen que el indígena, y sobre todo la comunidad campesina, es el germen colectivista que generará el impulso político para hacer la revolución socialista.

El indigenismo era también una propuesta ideológica para la construcción de una identidad nacional a través del mestizaje. Los indios debían ser cooptados por el Estado, como hizo México con su revolución agrarista de 1910. Desde la perspectiva criolla dominante se consideraba al indio como menor de edad y un ser bárbaro y degradado por el alcohol. Sostenían que la educación y el adoctrinamiento religioso eran imprescindibles para incorporarlos al país como mano de obra barata; o al ejército de reserva industrial, en la lógica colonial de las mitas y los obrajes. Esta batalla ideológica sobre la cuestión indígena tuvo gran importancia en la llamada Guerra Fría, porque fue la guerra por el control geopolítico del tercer mundo.

La URSS buscaba subordinar el indigenismo latinoamericano, y fomentaba en el tercer mundo una reforma agraria colectivista que les permita dar el salto a la revolución socialista. Los Estados Unidos lideraban el capitalismo y promovían la implementación de reformas agrarias que acaben con la servidumbre campesina/indígena y que instauren el capitalismo en el campo, a través de granjas o empresas agrarias que compitan en el mercado interno y externo. La ideología indigenista era utilizada para expresar los intereses económicos de los imperialismos del siglo pasado.

El concepto de la Guerra Fría describe las relaciones entre el mundo occidental y capitalista, encabezado por Estados Unidos, y el mundo socialista, liderado por la ex URSS. Esta expresión la crea el periodista norteamericano Walter Lippman, quien en 1947 publica un libro con ese título para explicar la configuración internacional después de la Segunda Guerra Mundial. Winston Churchill (2012) definía al bloque soviético como el *“telón de acero o la cortina de hierro”* (P.1062), describiendo ese muro que separaba a Europa del Este controlada por la URSS de la Europa occidental.

La Guerra Fría expresa la tirantez entre dos modelos de sociedad, dos ideologías que compiten por expandir su dominio político, económico y político en el mundo. Esta lucha se refleja en una irracional carrera armamentística nuclear, que pudo acabar con la humanidad; otra característica de esta confrontación en el mundo es la difusión de sus valores ideológicos y culturales. La disidencia política e intelectual fue perseguida en ambos bloques: en los Estados Unidos McCarthy investigó y persiguió a más de dos millones de personas; y en los regímenes de los socialismos reales las purgas eran el reflejo del mundo totalitario que deformó al sistema socialista.

Asumir una posición política o ideológica era suficiente para ser estigmatizado como agente de Moscú o agente del imperialismo norteamericano. La lucha ideológica era global entre los militantes de la democracia liberal y los marxistas leninistas, quienes afirmaban que la guerra empezó con la revolución bolchevique, en 1917, y se generalizó en la Segunda Guerra Mundial, con el totalitarismo nazi. América Latina estaba en el área de influencia norteamericana, y para los Estados Unidos era vital controlar políticamente a Latinoamérica del peligro comunista; incluso creó una doctrina militar de seguridad que aplicó en las guerras civiles de Centroamérica y Sudamérica Rueda (1999)

Los latinoamericanos no estábamos al margen de esta confrontación global entre los dos sistemas: o éramos antiimperialistas y socialistas o demócratas anticomunistas. En Latinoamérica la lucha por el desarrollo se ha encontrado inmersa la opción entre el libre mercado capitalista y la democracia liberal, o el socialismo, el capitalismo de Estado y la economía planificada. La lucha ideológica estaba influenciada por estas dos corrientes mundiales, y el sentido de la liberación nacional tenía un contenido ideológico. En las primeras décadas del siglo XX los procesos revolucionarios en América Latina, la Revolución mexicana en 1910, la Revolución rusa en 1917 y la Revolución china influenciaban ideológicamente en la clase política de los pueblos del tercer mundo para integrarlos a sus bloques geopolíticos, como parte de la lucha por la hegemonía mundial.

3.3.1 La Revolución mexicana

La Revolución mexicana fue la experiencia más importante en Latinoamérica. En el Perú influyó en el surgimiento del socialismo y el aprismo. La independencia mexicana consolidó la reforma agraria más importante de las primeras décadas del siglo XX, fue la revolución del minifundio que acabó con los hacendados y terratenientes que conformaban la oligarquía agraria más violenta de América Latina. Al analizar las relaciones entre hacendados y campesinos, se entiende las causas de la Revolución mexicana. En México las haciendas eran pueblos que tenían una plaza central, una cárcel y las casas del propietario y de los administradores. Era un sistema de enganche y de esclavitud. Turner (1911) describe la opresión campesina en el gobierno dictatorial de Porfirio Díaz.

La revolución mexicana fue una sublevación campesina contra el latifundio. Fue una de las reformas agrarias más importantes en América Latina. Primero con la Ley Agraria, en 1915, y luego en la Constitución de Querétaro, en 1917, se

estableció la devolución de las tierras a los campesinos y la distribución de la tierra confiscada a los extranjeros. La ideología de la revolución mexicana era antioligárquica y antifeudal. México tenía una industria incipiente que empezaba a desplazar a la economía artesanal, y el positivismo fue la filosofía predominante durante la dictadura de Porfirio Díaz.

Una de las enseñanzas de la revolución mexicana es que a las clases populares no les interesaba el problema de la reelección, menos la proclama *“sufragio efectivo no reelección”*, sino salir de la miseria. Eso explica que la ideología se haya hecho en el camino. Madero y Carranza querían reformas políticas liberales, aspiraban a hacer de México un país laico, eran anti clericales. En cambio, Villa y Zapata, los generales campesinos del norte y del sur, querían la tierra, porque era la esencia de la lucha campesina. El ejido se convirtió en el símbolo de la Revolución mexicana de 1910; sin embargo, el ejido no es estrictamente la propiedad comunal. El ejido es producto de la distribución de parcelas, conocida como dotación, a un núcleo de la población campesina. La tierra se obtiene gratuitamente y procede de la expropiación de las haciendas. El ejido fue el instrumento político de control de las masas campesinas que se impuso en la revolución mexicana, por la debilidad de la burguesía que hizo inmensas concesiones de clase. Incluso cuando se derrotó al movimiento campesino insurgente, tuvieron que hacer la reforma agraria.

La Revolución mexicana no es una obra de los intelectuales o los filósofos, ni tuvo un programa elaborado por una elite ilustrada; fue una revolución social que trastocó el orden colonial y que hizo una reforma agraria que impulsó la pequeña propiedad. Además, fue también el encuentro y la afirmación de la identidad del Estado posrevolucionario que encontró en el indio mexicano la fuente de la nacionalidad y fomentó el mestizaje como política de Estado. Fueron los intelectuales mestizos los que glorificaron el mestizaje y, por ende, el pasado

indígena, que lentamente se fue incorporando como un nuevo ser nacional al sistema dominante. Hicieron del indio un mexicano, para integrarlo al nuevo México revolucionario.

El Gobierno de Lázaro Cárdenas (1934-1940) consolidó la reforma agraria mexicana y le dio un sentido socialista o cooperativista al proceso, elevando el estatus de vida campesino a pesar de las limitaciones económicas y técnicas. Estas cooperativas fueron conocidas como los ejidos, que le daban un nuevo sentido económico y social. La reforma agraria generó controversias. Los opositores señalan que el ejido es el renacimiento de una institución arcaica, anacrónica y que perjudica la economía moderna de gran escala. Los que están a favor afirman que el ejido tiene raíces en las antiguas formas de tenencia de la tierra en España, implementadas en la Colonia, y que es la verdadera solución al problema agrario.

La reforma agraria mexicana implicó la destrucción de la infraestructura agraria de las antiguas haciendas, hecho del que luego se arrepentirán los mexicanos. Sin embargo, la democracia no hubiera sido real si no se destruía el viejo sistema de explotación que representaba la hacienda. Emiliano Zapata y Francisco Villa creían que la expropiación de las tierras de los hacendados les traería prosperidad. Pero solo recibieron pequeñas parcelas en los ejidos y no tuvieron ni asistencia técnica ni nada para poder trabajar la tierra.

José Carlos Mariátegui (1970. T. XII) niega la posibilidad de que la Revolución mexicana se convierta en un modelo de transformación socialista en América Latina. Además, señala que el anticlericalismo es una expresión del liberalismo deciente, y que la base de la revolución socialista es la clase obrera. Describe el carácter pequeño burgués de esa revolución, que fue liderada por caudillos militares de la revolución mexicana; y la define como una revolución

democrático burguesa, y que la candidatura de Vasconcelos representa el liberalismo antiimperialista. El análisis del amauta sobre la Revolución mexicana influyó en el futuro programa del socialismo peruano. Un elemento clave del análisis marxista del fundador del socialismo peruano es que aborda el problema del campesino –no del indio mexicano– como parte de la lucha de clases; no como un problema cultural, sino como un problema económico. Es una revolución democrática y burguesa, la primera estación de la futura revolución socialista.

Víctor Haya de La Torre (1977. T. IV) no difiere del análisis marxista que hace José Carlos Mariátegui en relación a la Revolución mexicana. Señala que la Revolución mexicana es auténticamente latinoamericana y una gran lección para los pueblos indoamericanos, porque el proceso demuestra que en la revolución democrática la clase campesina tiene la preeminencia sobre la clase obrera y las clases medias; además reafirma el sentido antifeudal y antioligárquico de la Revolución mexicana, y señala que la lección mexicana es un ejemplo para la construcción del Estado antiimperialista en Indoamérica. Afirma –en el mismo sentido que José Carlos Mariátegui– que la cuestión indígena es económica y no un problema cultural, y pone énfasis en la lucha antifeudal. Los jóvenes marxistas se nutren del proceso revolucionario mexicano en los albores de la Revolución rusa, conducida por Lenin, que influenciará en el pensamiento de ambos intelectuales y en la concepción filosófica del cambio social peruano.

3.3.2 La Revolución rusa

La Revolución rusa fue fuente de inspiración política e ideológica de los revolucionarios peruanos. Los revolucionarios rusos, en 1917, derrocaron al zarismo autocrático, y la revolución se consolidó en plena Primera Guerra Mundial;

los bolcheviques firmaron la paz con Alemania en 1918, en Brest-Litovsk, y luego desde el poder empezaron a construir la utopía socialista que en 1922 se convirtió en la Unión de las Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS). La industrialización era fundamental para la revolución, porque era la única defensa ante el ataque del capitalismo mundial. La economía rusa, cuando los bolcheviques llegaron al poder, era básicamente rural; y para convertirse en una potencia industrial era imprescindible la inversión y el ahorro.

La reforma agraria en la ex URSS tuvo que afrontar una primera contradicción entre el colectivismo bolchevique y el reparto de parcelas a los campesinos, que significaría el surgimiento del Mir, en declive desde 1917. La Ley Agraria del 26 de octubre de 1917 transfiere la propiedad de ciento cincuenta millones de hectáreas pertenecientes a la familia real, la nobleza, la burguesía y la Iglesia a los campesinos; sin contar con tres millones a los *sovjoses*, tres millones de campesinos sin tierra que recibieron una parcela. La estrategia fue, primero, consolidar la pequeña propiedad, como paso previo a la colectivización de la tierra. La persecución a las clases medias rurales provocó un estancamiento en el campo. La hambruna de 1921-1922 provocó un giro en la NEP, obligándolos a hacer concesiones a los pequeños propietarios y diversificando la producción.

La muerte de Lenin, en 1924, trae las primeras disputas por el poder en los revolucionarios rusos. Bujarin, que al principio apoyaba a Stalin, sostenía que el desarrollo socialista debía producirse a través de un equilibrio entre agricultura e industria; y que este se conseguía mejorando la productividad agraria, reduciendo precios y ahorrando para fortalecer la industrialización. Trotsky sostenía que para el desarrollo industrial se requería acumulación de capital, y que este solo se podía obtener de la agricultura, con impuestos y a través de un intercambio desigual entre productos agrarios e industriales.

Este debate se terminó cuando Stalin realizó una purga de sus enemigos y asesinó a Trotsky y a todos los bolcheviques que tomaron el poder con Lenin. Sin oposición política e ideológica, inició un proceso de industrialización forzosa con el plan quinquenal (1928-1932), que tenía prioridad política; es decir, desarrollar la industria de los bienes de capital (carbón y acero, electrificar el país, armamentos). Este plan tenía como base la colectivización agraria que fue implementada brutalmente por el Stalin. Murieron millones de campesinos y se desató una inmensa hambruna en la URSS.

Los objetivos de la colectivización agraria eran: 1) una industrialización rápida e imprescindible, en la que todos los recursos, de capital y humano, se asignasen a la producción de bienes. Todo este proceso significaba sacrificar bienes de consumo para los campesinos. La URSS requería para sobrevivir: a) alimentos para la población urbana, a precios fijados por el partido; b) mano de obra para la industria, lo que implicaba aumentar la producción agraria y modernizarla; es decir, planificar la economía rural y suprimir todo tipo de propiedad o interés particular. La reforma agraria soviética, o colectivización forzosa, desarrolló dos tipos de propiedad agraria socialista: las grandes granjas cooperativas colectivas, y los “sovjoses” o granjas estatales, que tenían mano de obreros rurales. Una de las características de la colectivización fue el uso de maquinaria y técnica agroindustriales avanzadas.

La revolución bolchevique liderada por Lenin, en 1917, acabó con la gran propiedad latifundista de Rusia. La colectivización forzosa y planificada, para financiar la industria pesada de la Rusia soviética, arrasó con las aldeas campesinas y la pequeña propiedad campesina, base de la producción agraria rusa. El fracaso de la colectivización agraria se expresa en la baja productividad en todo el sector agropecuario. La URSS se convirtió en importador de alimentos, principalmente del

grano argentino. La revolución necesitaba un símbolo del “éxito de la colectivización agraria”, y creó el mito del tractor ruso, que significaba la unión entre el proletariado urbano y rural. En la URSS la reforma agraria se imbrica en la transformación total de la sociedad, mientras que en México se introduce un ambiguo modelo liberal. Los sujetos históricos y los resultados son distintos en esas revoluciones.

Haya de La Torre viajó a la Rusia soviética como parte de una delegación de estudiantes cristianos independientes, y permaneció en Rusia desde mayo hasta octubre en 1924. Muerto Lenin, fue testigo de la sorda disputa por el poder entre Stalin y Trotsky. Stalin planteaba la afirmación del socialismo en un solo país para luego extenderla al mundo, y Trotsky creía en la *revolución permanente*. Soto Rivera (2003) señala que Haya fue un asiduo visitante de Bujarin, a quien leyó con avidez; también lo fue de Luzowski, líder del movimiento sindical internacional; de Lunatcharski, comisario de Educación que estuvo interesado en la experiencia de las Universidades Populares González Prada. Todos ellos le formularon invitaciones a que se inscribiera en el Partido Comunista y que integrase a la Internacional Comunista, con el líder búlgaro Jorge Dimitrov. Haya, enfermo de tuberculosis, fue a Crimea y luego a Suiza por recomendación de Lunatcharski.

José Carlos Mariátegui (1967) vio en la revolución rusa el mito del socialismo hecho carne, y que este se extendería en el mundo entero. Allí estaba el proletariado ruso que en ese momento era la vanguardia de la revolución mundial. Mientras los bolcheviques estaban inspirados en Marx para hacer la Revolución rusa, los revolucionarios mexicanos no tenían un programa ni una vanguardia socialista. Fue una revolución social campesina por la tierra y que conmovió a toda América Latina.

Haya y Mariátegui se declaraban marxistas. El primero era un socialista fabiano; el segundo era un marxista soreliano. Ambos bebieron de las revoluciones

mexicana y rusa. Fueron la fuente de inspiración para que Haya formulara *El Estado antiimperialista* y Mariátegui *El Estado socialista como creación heroica*. Estas fueron las primeras tensiones de la lucha ideológica en las décadas iniciales del siglo XX, que hegemonizaron la cuestión indígena en una concepción clasista.

3.3.3 La revolución China

China inicialmente era parte del bloque socialista liderado por la URSS. Su revolución fue una peculiar interpretación del marxismo leninismo y tuvo una amplia influencia política e ideológica en los países del tercer mundo, como el Perú. Varias facciones de la izquierda peruana se reclamaron marxistas-leninistas-maoístas, y en diferentes grados unas apoyaban la línea oficial del PCCH, otros se reclamaban herederas ideológicas de la Revolución Cultural china; como el Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso. La Revolución china es consecuencia de un largo proceso de lucha que se inicia en 1911 y culmina el 1 de octubre de 1949, cuando Mao Tse Tung anuncia la creación de la República Popular China. La primera etapa de la revolución China se inicia cuando, en 1911, cae el imperio manchú y no se hace la reforma agraria ni se expulsan los enclaves extranjeros en China.

La revolución bolchevique fue un referente ideológico para los revolucionarios chinos. En 1919 se inició la lucha antiimperialista. En 1921 Sun Yat-Sen, fundador y líder del Kuomintang, fue elegido presidente de la República e inició la batalla contra los terratenientes y los enclaves extranjeros. El 82% de la tierra estaba en manos de los terratenientes. El 12 de julio de 1921 se fundó el Partido Comunista de China, en Shanghái. Sun Yat Sen firmó un tratado de cooperación de lucha antiimperialista con la Rusia soviética el 27 de enero de 1923. El incipiente proletariado chino se organiza e inicia una ofensiva de huelgas en los puertos de

Hong Kong: los estudiantes se movilizan contra los extranjeros, el proletariado de la industria textil se declara en huelga, y se inicia el boicot a los productos británicos en Cantón. Se empezó a configurar un sentido de clase cuando los británicos dispararon contra trabajadores chinos en Hankow y en Cantón.

Chiang Kai Shek tomó el poder tras la muerte de Sun Yat Sen, en 1925, e inició un giro anticomunista que definiría el destino de la Revolución china. El Partido Comunista Chino recibió la orden de la Tercera Internacional de disolverse en el Kuomintang. Mao Tse Tung (1971.T.I) señala que en un país semicolonial y semifeudal, la vanguardia de la revolución era el campesino, y organiza un ejército guerrillero campesino para combatir a Chiang Kai Shek, con quien se alía después para luchar contra la invasión japonesa en Manchuria. Los japoneses intentaban consolidarse frente al expansionismo inglés, francés y norteamericano en Asia. Estados Unidos, para evitar la caída de China en manos de Japón, le otorgó préstamos al Kuomintang por más de cincuenta millones de dólares entre 1938 y 1946, además de enviar aviones y armamento para el ejército, para la guerra contra los nipones.

La derrota de Japón debilitó sus posiciones en China, lo que junto con la miseria que causó la ocupación japonesa en territorio Chino, crearon el escenario ideal para el triunfo de los revolucionarios comunistas. Los norteamericanos no ayudaron a Chiang Kai- Shek, que representaba a las clases dominantes chinas. En China se firmó un acuerdo con los Estados Unidos para que Japón entregue Manchuria al Kuomintang. Stalin presionó a Mao para que acepte formar un gobierno de unidad nacional con Chiang Kai-shek, que se materializó el 11 de octubre de 1945. Sin embargo, los nacionalistas chinos no respetaron el acuerdo y lanzaron una ofensiva contra los territorios liberados por Mao.

El Partido Comunista Chino empezó una ofensiva contra los terratenientes y, a través de la de expropiación y distribución de la tierra, movilizando a millones de campesinos pobres en favor de la revolución. La confiscación de tierras rebasó a los comunistas y alcanzó a la burguesía y a los campesinos ricos. En la Revolución china surge el maoísmo, como la aplicación del marxismo leninismo a la realidad China. Además es producto de la victoria de las grandes masas campesinas que lucharon contra el invasor japonés y luego contra los terratenientes y campesinos ricos. Esta revolución fue conducida por un partido estalinista, con una burocracia dirigente y que tenía roces constantes con la burocracia de la URSS.

¿Cuál es, pues, el carácter de la Revolución china en la presente etapa? ¿Es una revolución democrático burguesa o una revolución socialista proletaria?, La revolución democrático burguesa –Nueva Democracia– forma parte de la revolución socialista –afirma Mao–, y esta desarrollará un capitalismo de Estado, como único camino hacia el socialismo. Además, esta es una etapa de transición necesaria, cuyo primer objetivo es acabar con la sociedad feudal y la semicolonía, que son las tareas del PCCH. (Mao Tse Tung, 1971. T. II)

Mao, en el poder, inicia la campaña de enero de 1956, denominada “*La marcha de las cien flores*”, que era una convocatoria a los artistas, intelectuales y científicos para que multipliquen sus esfuerzos para el bien de la revolución socialista. Se inició como campaña en defensa de la libertad de expresión; sin embargo, cuando se empezó a criticar a la burocracia china se desató una represión brutal. En 195, se lanzó el “Gran salto adelante”, la gran movilización nacional para convertir a China en un gran país industrial, pero fracasó. La confiscación totalitaria de las cosechas de grano y la sequía produjeron la muerte de más de 16 millones de campesinos chinos.

Los comunistas chinos creían que la contradicción con el imperialismo se producía en los países atrasados, y que estos debían ser la vanguardia de la revolución mundial. Por eso apoyaron la lucha anticolonial en Corea y Vietnam. Cuando en enero de 1960, el Gobierno de los Estados Unidos bombardeó Vietnam, amenazando con invadir China y destruir al Ejército Rojo, la respuesta soviética fue muy tímida para los comunistas chinos. Y frente a esta traición de Rusia, se dividió el bloque socialista. Luego Mao decidió no participar en el frente de defensa de Vietnam, aduciendo que los soviéticos negociaban con los Estados Unidos debajo de la mesa, lo que era verdad.

La lucha contra la URSS fue el origen del acercamiento de Mao a los Estados Unidos de América, que entonces era considerado el imperialismo y el enemigo principal. En 1972 Richard Nixon visitó a Mao en China, y se reiniciaron las relaciones diplomáticas y se firmaron varios acuerdos de cooperación tecnológica. Fue una gran victoria del capitalismo occidental. Atrás quedó la conocida frase maoísta: “El imperialismo es un tigre de papel”. La facción de Deng Shiao-ping tomó el poder y envió a prisión a la Banda de los Cuatro. En 1978, se inició la restauración capitalista encabezada por el PCCH, que en su sesión plenaria aprueba las cuatro modernizaciones: en agricultura, en la industria, en la defensa nacional y en la ciencia y tecnología.

Los chinos abandonaron el colectivismo agrario y fomentaron la producción parcelaria para elevar la productividad agraria. Se instauró el mercado libre en el campo y la ciudad, y se generaron las condiciones para que la inversión privada extranjera sea el motor del gigantesco crecimiento en todas las áreas de producción. La China de *Deng Shiao Ping* se convirtió en el nuevo modelo socialista de mercado. Este socialismo chino no tiene nada que ver con las tesis colectivistas y socialistas del marxismo-leninismo-maoísmo. La actual China es paradigma para algunos partidos de izquierda peruana; y la reforma agraria realizada por el gigante asiático

fue tema central del debate peruano entre los intelectuales que criticaron acremente la reforma agraria velasquista.

3.3.4 El indigenismo norteamericano

Otro paradigma de la Guerra Fría fue el proyecto Vicos, implementado por la Universidad de Cornell entre 1952 y 1962, que fue parte de la geopolítica norteamericana durante esos años para exportar un modelo de reformismo que evite el crecimiento del comunismo en América Latina. Es decir, liquidar la feudalidad terrateniente y fomentar la propiedad parcelaria campesina, rechazando el modelo colectivista de propiedad de la tierra que promovían las revoluciones rusa y la China maoísta.

En 1952, la Universidad de Cornell alquiló la hacienda Vicos de la beneficencia pública de Áncash, y se convirtió en el nuevo patrón de los campesinos. Los campesinos de Vicos no tenían un salario y pagaban con su trabajo la renta de la tierra asignada; cultivaban maíz y papa y recibían un trato cruel. El Proyecto Perú - Cornell tenía como objetivo político convertir a Vicos en una granja capitalista; es decir, elevar la producción y mejorar las condiciones de la salud, educación e higiene del campesinado indígena. Y también buscaba tener excedentes para comprar la hacienda a la beneficencia.

Este proyecto tenía la oposición de Prado y Beltrán, quienes veían en la propiedad campesina una epidemia que se podía expandir en todo el Perú andino.

Era un plan que tenía como intención contener las propuestas radicales y comunistas sobre la reforma agraria, y comienza con la dictadura de Manuel Odría que era afín al Gobierno norteamericano. Los norteamericanos veían en la servidumbre campesina el escenario ideal para la propuesta de una reforma agraria radical y colectivista, que posteriormente condujera a un gobierno socialista vinculado a Moscú. La Revolución mexicana, la soviética, el aprismo auroral de Haya de la Torre, el socialismo de Mariátegui, el indigenismo radical de Luis Valcárcel y la Revolución china eran paradigmas que amenazaban el estatus oligárquico. El campesinado estaba siendo cooptado ideológicamente, y la revolución y reforma agraria era cuestión de tiempo, porque era inevitable e insostenible la servidumbre campesina¹.

La filosofía del mestizaje consistía en la integración indígena al Perú. No solo era una mezcla biológica, sino un proceso de aculturación que se iniciaba a través del servicio militar obligatorio y de la penetración del capitalismo en los Andes. El mestizaje era rechazado por Valcárcel, que postulaba el renacimiento de la raza indígena y la liquidación de la opresión feudal en el marco de una revolución socialista. Eran las tesis del Instituto indigenista². Tom Greaves y Ralph Bolton (2010) se preguntan: “¿El proyecto tuvo como causa y fue motivado por la Guerra Fría, o fue más bien la benevolente antropología aplicada la que resultó aplicada en dicho contexto geopolítico? ¿O fue más bien ambas cosas a la vez?”. Incluso

¹“Estados Unidos crea el *Inter-American-Indigenous Institute*, un proyecto de la Unión Panamericana financiado por el Gobierno norteamericano. Esta organización tiene sus “secciones nacionales” en América Latina; en el Perú es el Instituto Indigenista Peruano, organización estatal creada en 1947 por el Gobierno de Bustamante. Estas organizaciones tienen como objeto investigar “*el problema del indio*” en los países del hemisferio occidental. Era una cuestión de interés nacional e internacional (es decir, estadounidense)”. Cfr. el gran combo <http://grancomboclub.com> / 2012/12/1950-Vicos- la intervención antropológica.html

² El Instituto Indigenista Peruano es presidido por Luis. E. Valcárcel, el autor de *Tempestad en los Andes*. Con el golpe de Odría, Valcárcel es sucedido en el cargo por el biólogo Carlos Monge Medrano, amigo de Allan Holmberg. Es a través de Monge que Holmberg se pone en contacto con el ministro de Trabajo y Asuntos indígenas. Holmberg celebraría la aprobación del Gobierno de Odría ante el proyecto Vicos, pero resaltaría que Odría mismo se daría el crédito por el proyecto en un mensaje radial al país. El proyecto Vicos comienza en 1952, en pleno Gobierno de Odría. Ver el gran combo <http://grancomboclub.com> / 2012/12/1950-Vicos- la intervención antropológica.html

después de 50 años del proyecto surge la interrogante ¿fue inteligente introducir el cambio en una comunidad local sin enfrentar la estructura social nacional que explotaba a los indios en todo el Perú? ¿Haber trabajado a escala local condenó el proyecto a la intrascendencia?

Holmberg (2010), responde: *“...el proyecto vicos tenía dos objetivos: 1) lograr, contando con la participación de la comunidad, que esta asumiera la posesión de su base agraria y poner fin a su sometimiento a la elite terrateniente, y 2) estudiar Vicos, el proceso de cambio a medida que se iba dando, haciendo así que avanzara la comprensión antropológica del cambio cultural. Para describir el proceso en que ambas cosas se efectuaban a la vez acuñó el término de ‘intervención participante’.* (p.13) La antropología aplicada crea un nuevo método: la “intervención participante”, con el objetivo de experimentar y tratar de “entender” los diferentes sistemas sociales, y poner a prueba el novísimo método de investigación, que en el fondo no era otra cosa que promover el cambio cultural y de valores ideológicos que detenga las opciones radicales de socialistas, apristas y comunistas.

Entre el 17 y el 25 de agosto de 1959, en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, en la Facultad de Letras y Etnología, se realizó una Mesa Redonda y Seminario de Ciencias Sociales. Uno de los temas abordados por José María Arguedas, Gabriel Escobar, John Murra y Mario Vásquez, entonces director del Proyecto Vicos, fue el método de la “intervención participante”. La interrogante propuesta al Dr. Vásquez, ¿qué elementos de la cultura indígena se había tomado en cuenta para impulsar el desarrollo indígena en la hacienda?, fue respondida por José María Arguedas y motivó las intervenciones de Murra y Vásquez. Se puede ver el objetivo político del Proyecto Vicos.

Murra: *Es indudable que hay ciertas áreas de la vida donde el logro del plan ha sido muy grande... una parte importante de las críticas a Vicos olvida continuamente el enorme logro que consiste en que no existe más el “pongo”, que el pongaje ha desaparecido; que estos señores ya no deben 156 días de trabajo a la hacienda... Dr. Vásquez, ¿a dónde vamos? Usted contesta hacia los valores nacionales. Esto está bien, hasta cierto punto es inevitable, pero creo también que nosotros como etnólogos queremos algo más; estamos preocupados porque esos valores nacionales no están muy bien definidos.*

Vásquez: *Tal vez yo tenga que discrepar con algunos de mis colegas que son amantes de lo autóctono, conforme como dije antes. Además, dejando aparte lo que tengo de antropólogo, como peruano, me pregunto: ¿adónde va el Perú?, ¿dentro de qué órbita está el Perú? ... Lo que nosotros pretendemos hacer en Vicos es integrar a los vicosinos a la cultura que, tal vez equivocadamente, se llama mestiza, y que tal vez sea una subcultura que pueda ser previa, si me permiten utilizar el término, y sería la cultura chola... (Arguedas, José María. 2012: 139 y ss.)*

Las intervenciones de Murra y Vásquez en este debate sobre el aporte de la cultura indígena y el mestizaje se referían al Proyecto Vicos, además a la tesis del desarrollo alternativo, concebida por la geopolítica norteamericana frente al colectivismo marxista. Willian Mangin (2010) señala que la mayoría de los antropólogos del Proyecto Perú Cornell (PPC) eran liberales o progresistas, que encontraron una sociedad andina racista y violenta contra los campesinos indígenas. Clifford Barnett (2010), de la Universidad de Stanford, señala que el último intento de modificar el estatus de servidumbre campesina, antes del Proyecto Perú Cornell, experimentado en Vicos fue del Apra regional de Huaraz, que

quisieron comprar la hacienda y modificar las formas de producción. La compra fracasó por la falta de fondos.

La lucha anti gamonal en el Perú era impulsada por el Apra³, el Partido Comunista Peruano y los sectores progresistas de la burguesía nacional. Los hacendados veían con malos ojos cualquier intento o amenaza modernizadora del campo que acabara con sus privilegios de terratenientes Mitchell-Monmouth, Willian (2010). El PPC era un enemigo porque se convertía en la epidemia de la modernización capitalista en el Perú andino. El PPC tenía varios objetivos: era un experimento de aculturación diseñado para integrar una comunidad indígena en condiciones de servidumbre a la economía nacional industrializada y comercial, y difundir los valores occidentales de libertad. La antropología aplicada y los antropólogos se convirtieron en la vanguardia del cambio social.

Sin embargo, fue Jasón Pribilsky (2010) quien afirmó que el Proyecto Vicos se realizó dentro del marco de la Guerra Fría y servía como instrumento a Norteamérica para combatir ideológica y políticamente a las tesis socialistas que exigían una reforma agraria. Esto coincide con la reforma agraria boliviana. No podemos olvidar que el PPC se inició, paralelamente, a la reforma agraria boliviana del MNR, de 1956; y que posteriormente la revolución cubana expropió las haciendas azucareras, en 1959. Entonces, desde la perspectiva norteamericana, los aliados del comunismo eran las condiciones de pobreza y servidumbre indígena en el Perú. Pribilsky (2010) describe los objetivos de la política de Norteamérica para acabar con la servidumbre indígena, que constituía en el Perú aproximadamente el cincuenta por ciento de su población y era el escenario ideal para una aventura comunista dirigida por la URSS.

³ Hasta 1963 el Apra impulsaba la lucha antifeudal, pero cambia de posición y se alía con la oligarquía agraria que representaba el dictador Manuel Odría. Incluso llegan a formar la “coalición del pueblo” en el parlamento: APRA-UNO.

El Departamento de Estado norteamericano sabía que la migración interna hacia la costa peruana fomentaba condiciones objetivas y subjetivas para focos insurgentes: “...Un anuncio en la revista *Business Week*, el 1 de junio de 1956, *An Old Civilization Stirs Political Problems: El hambre y una tasa de natalidad explosiva están expulsando al indio andino de su pequeña parcela, haciendo que busque refugio en las barriadas de las ciudades. Para tres países que se hallan en vísperas de elecciones –Ecuador, Perú y Bolivia–, estos pueblos no asimilados vienen a constituir un barril de pólvora potencialmente revolucionaria*” Jason Pribilsky, (2010: 160).

El Gobierno norteamericano estaba interesado en usar el experimento de Vicos como propaganda política e ideológica en el Tercer Mundo. La expropiación (autorización de venta) de la hacienda Vicos se realizó bajo la presión de la embajada norteamericana y Edward Kennedy. La propaganda yanqui exaltaba Vicos, veamos tres citas importantes:

Elsa de Sagasti. “Cornell assists peruvians”, *Christian Science Monitor*, 1 de agosto de 1963

“El experimento Perú-Cornell ha demostrado concluyentemente que una comunidad, no importa cuán atrasada esté, puede ingresar al siglo XX pacífica y rápidamente (diez años en este caso) del lado democrático de la cerca si se le brinda liderazgo” Jason Pribilsky, (2010: 174).

Leland Stowe, “Miracle at Vicos”, *Reader’s Digest*, abril de 1963, pp. 222-226, 228

“Hoy el milagro Vicos, está propagándose por toda América del Sur, la palabra electrizante de que la democracia y la libre empresa pueden brindar las recompensas de la dignidad humana, a la cual

el comunismo solo apoya de la boca para afuera... Mientras que los soviéticos hablaban de mejorar la suerte de los pueblo subdesarrollados... los vicosinos arrojaron el yugo del feudalismo en una sola década” Jasón Pribilsky, (2010: 174)

John Lear, “Reaching the heart of South America”, Saturday Evening Post, 3 de noviembre de 1962, pp. 55-58 Saturday Review 3 de noviembre de 1962; Science Editorial

“La revolución soviética en Rusia captó la imaginación de millones al transformar un pueblo campesino aislado y empobrecido en una poderosa nación en menos de medio siglo... resulta curioso que en la búsqueda de un ejemplo con que contrarrestar la influencia de este dramático logro, los geopolíticos de la democracia norteamericana pasen por alto o ignoren, apenas en la casa del lado, un experimento que ha elevado el espíritu humano unos 400 años en una década. Me refiero a Vicos” Jasón Pribilsky, (2010: 174, 175)

El problema indígena fue utilizado para crear una opción de desarrollo desde Norteamérica, financiando proyectos como el PPC, a través de la fundación Carnegie Corporation. La misma postura tiene Eric B. Ross (2010) que describe la conexión de los intereses norteamericanos en el marco de la Guerra Fría y los proyectos de desarrollo implementados por diferentes universidades, que servían de instrumentos ideológicos y políticos. Indudablemente, el PPC en Vicos fue el primer intento de crear un modelo de reforma agraria pacífica, en el sentido de la modernización capitalista. El significado del PPC fue incluir al indio al Perú occidental, mestizo y criollo; es decir, un proceso de aculturación que implica primero aprender el castellano en el Ejército y la construcción de la escuela.

Este proceso de aculturación del campesinado indígena sería el modelo para los Andes peruanos. La oligarquía terrateniente fue reemplazada por comunidades campesinas indígenas, convertidas en unidades de producción capitalista integradas a la economía nacional. El PPC era una fórmula implementada desde arriba por los antropólogos y científicos sociales, asumiendo que solo ellos podían entender la convivencia o contacto con sectores culturales diferentes. La antropología aplicada y su método de intervención participante serían los protagonistas del cambio social, no los campesinos. Vicos fue el escenario de un experimento social para promover una reforma agraria capitalista, que sirviera de ejemplo mundial a los países del tercer mundo a través de la democracia, que se basa en la libertad y el progreso económico, frente al fracaso colectivista del totalitarismo comunista. Nuevamente, los indígenas, el indigenismo, están subordinados a los intereses geopolíticos norteamericanos.

3.3.5 La reforma agraria peruana

La reforma agraria peruana fue hecha en medio de la confrontación ideológica de la Guerra Fría. No fue un proceso al margen de la geopolítica del mundo bipolar del siglo pasado, en la que Estados Unidos y la URSS se disputaban el control del mundo para afirmar su poder y hegemonía mundial. Los norteamericanos creían que su destino manifiesto era imponer la libertad capitalista y salvar al mundo del totalitarismo comunista, liderado por la URSS. Los soviéticos promovían el socialismo mundial; es decir, el colectivismo totalitario que acabará con la propiedad capitalista, el colonialismo e imperialismo, a los que estaban sometidos los países del tercer mundo.

En el siglo XX el mundo había dejado de ser rural; sin embargo, el Perú era predominantemente agrario, por eso la tierra y la renta que esta producía eran su

fuentes de riqueza. En el Perú estaba latente la contradicción de terrateniente y campesino servil, y los hacendados eran parte importante de la oligarquía que dominaba al Perú. Estaban aliados con las empresas o enclaves que exportaban materias primas. Hobsbawm (2014) describe el imperialismo inglés: “América Latina vino a depender virtualmente casi por completo de las importaciones británicas durante las guerras napoleónicas. Y después de su ruptura con España y Portugal, se convirtió casi por completo en una dependencia económica de Inglaterra, aislada de cualquier interferencia política de los posibles competidores de este último país. En 1820 el empobrecido continente adquiría ya una cuarta parte más de telas de algodón inglés que Europa” (p. 42).

El Perú era un país sin revolución burguesa. Las propuestas revolucionarias del aprismo y del comunismo peruano fracasaron o fueron abandonadas; y el país de 1969 no tenía otro camino que una revolución democrática que liberara de la servidumbre a millones de campesinos indígenas que empezaban a tomar conciencia de su situación de opresión. Las diferencias con la sociedad feudal europea eran evidentes. Eric Hobsbawm (2014) señala que el objetivo del naciente capitalismo europeo era convertir la tierra de los nobles en mercancía y acabar con su estatus nobiliario, sometiéndolos a la economía de mercado, en la cual tendrían que competir para subsistir. Esta era una medida para los países católicos, en los que el clero era propietario de grandes extensiones de tierra; este proceso se había desarrollado también en los países protestantes. La reforma democrática burguesa significaba acabar con la servidumbre de los campesinos, la esclavitud, los impuestos a los señores feudales y los diezmos eclesiásticos.

Nelson Manrique (2014) describe tres etapas de la agricultura peruana. En la primera, de 1930-1956, las exportaciones agropecuarias superaron a las mineras, en la época del dominio de la sociedad oligárquica y terrateniente. También fue la época del inicio de la migración masiva del campo a la ciudad. A partir de 1940 se

forman las barriadas limeñas, y en poco tiempo modificarán el paisaje social de Lima. La segunda comprende desde 1956 a 1968, caracterizada por la crisis y la movilización por la reforma agraria. Esta diferenciada en dos momentos: uno entre 1956 y 1964, en el que se realizan las movilizaciones campesinas y ocupación de las haciendas, bajo el lema ¡Tierra o muerte!; y la segundo es el estallido de las guerrillas, de 1965 hasta 1969; año en que se inicia la tercera etapa, con la reforma agraria de Velasco, la lucha campesina por la parcelación.

La reforma agraria era un consenso a *sotto voce* en la clase política peruana, incluso la geopolítica norteamericana impulsaba una reforma agraria que libere de la servidumbre a millones de peruanos para evitar el surgimiento de una rebelión campesina que convertiría al Perú en un satélite soviético. El Perú no tenía una burguesía como la francesa, que hiciera una revolución para transformar la sociedad. Eric Hobsbawm (2014) señala: “La revolución francesa no fue hecha por un partido o movimiento, sino por una clase social: la burguesía, sus ideas eran las del liberalismo clásico formulado por filósofos y economistas y propagados por la francmasonería. La ideología de 1789 era la masónica, expresada con tan inocente sublimidad en ‘La flauta mágica’ de Mozart 1791” (p. 63).

El Perú, hasta 1969 era el reino y dominio de 40 familias oligárquicas que tenían la riqueza nacional sin producirla, porque construyeron relaciones patrimoniales desde el Estado, al que dirigían al son de sus intereses particulares. El sector moderno de la oligarquía estaba constituido por las haciendas azucareras, algodonerías y la embrionaria minería, base de los enclaves económicos. Imperaba el gamonalismo, como lo señalaba José Carlos Mariátegui (1970, T. XIII):

“El término gamonalismo no designa sólo una categoría social y económica: la de los latifundistas o grandes

propietarios agrarios. Designa todo un fenómeno. El gamonalismo no está representado sólo por los propietarios propiamente dichos. Comprende una larga jerarquía de funcionarios, agentes, parásitos, etc. El indio alfabeto se transforma en un explotador de su propia raza porque se pone al servicio del gamonalismo. Él factor central del fenómeno es la hegemonía de la gran propiedad semifeudal en la política y en el mecanismo del Estado. Por consiguiente, es sobre este factor sobre el que se debe actuar si se quiere atacar en su raíz un mal del cual algunos se empeñan en no contemplar sino las expresiones episódicas o subsidiarias” (p. 52).

Este grupo de clanes familiares no exhibían ni blasones ni escudos virreinales. Tenían la propiedad de la tierra y el poder político. A ese grupo se incorporaron lentamente los migrantes italianos, alemanes, árabes y judíos, que se constituyeron en los nuevos miembros del exclusivo Club Nacional, símbolo del estatus oligárquico hasta la revolución velasquista de 1969. Rodrigo Montoya (1989) afirma que:

“El capitalismo lejos de liquidar la servidumbre, la utilizó y garantizó su reproducción en su propio beneficio, abriendo una larga etapa de acumulación primitiva. La burguesía agraria fundo una alianza efectiva y poderosa con los terratenientes rentistas durante un siglo, a partir de la segunda mitad del siglo XIX... burgueses agrarios y terratenientes se repartieron el país orgánicamente, no en un dualismo de dos mundos aparte, sino en un solo bajo la hegemonía de la burguesía... La inyección del capital extranjero, la acumulación interna en los grandes enclaves, el surgimiento de

nuevas fracciones burguesas (industrial y financiera) su significativo desarrollo después de la Segunda Guerra Mundial, fueron construyendo un mercado interno cuya mayor expansión era bloqueada por el insuficiente desarrollo del capitalismo en el campo... por la mantención de una producción servil generalizada. Las bases de esa alianza de clases se debilitaron profundamente entre 1940 y 1960. Esa debilidad explica la lucha por la tierra” (p. 191).

Al finalizar el Gobierno de Fernando Belaunde, el sector oligárquico moderno estaba dispuesto a sacrificar a los terratenientes de la sierra, que habían sido incapaces de implementar una modernización capitalista en sus haciendas y ponían en riesgo el orden oligárquico. Se inició la toma de tierras y surgieron los primeros brotes guerrilleros en los primeros años de la década del sesenta. José María Caballero (1981) señala que la problemática imagen de la concentración de la tierra tiene dos causas: la primera ideológica y política de diversos sectores de izquierda, intelectuales e incluso la burguesía, que consideraban un lastre el latifundismo serrano; y en segundo lugar, la interpretación errada de los estadísticas de los censos agrarios. Y que las pequeñas haciendas y la propiedad comunal eran mayoritarias en el Perú.

La reforma agraria debía limitarse a la infraestructura agraria (como las grandes irrigaciones), a la extirpación del latifundio feudal serrano y la promoción del cooperativismo; “Sobre todo, aplicando a las comunidades indígenas que son por su espíritu cooperativas en posibilidad de perfeccionar con la ayuda de la técnica”, como lo señalaba el entonces senador aprista y líder de la coalición pro oligárquica APRA-UNO, Ramiro Prialé (1960). El Apra había abandonado sus posiciones primigenias frente a la oligarquía, y se había convertido en el sostén

político de la lucha contra la reforma agraria. En 1930 el aprismo representaba una opción antioligárquica y proponía liquidar la feudalidad; incluso proponía una insurrección violenta para emancipar al indio de la feudalidad, aliada del imperialismo. El programa aprista proponía construir un Estado antiimperialista en base a un vasto y vigoroso cooperativismo.

El programa aprista auroral fue olvidado y el aprismo en la década del sesenta del siglo pasado se convirtió en sostén de la sociedad oligárquica a la que había combatido insurreccionalmente. A pesar del apoyo del APRA, la oligarquía estaba políticamente muy debilitada, solo hacía falta el golpe de gracia para acabar con su dominio. Este rol dirigente fue asumido por las Fuerzas Armadas peruanas, de acuerdo con la geopolítica norteamericana que quería impedir una sangrienta rebelión campesina, que a la larga se convertiría en un punto de apoyo político soviético.

Carlos Delgado Olivera⁴, asesor del presidente Velasco Alvarado y considerado ideólogo de la revolución peruana, describe a las nuevas Fuerzas Armadas revolucionarias y conductoras del proceso transformador del Perú: “La supuestamente inmodificable posición conservadora de la Fuerza Armada fue dogma de los analista políticos de los doctrinarios, de los hombres de ‘izquierda’ y de derecha. Era, pues, un punto de confluencia interpretativa en el que todos estaban de acuerdo: la Fuerza Armada no podía cumplir otro cometido que no fuese

⁴ Uceda, Ricardo (2001) señala en *Quehacer* N° 18 del 30 de noviembre del 2001 <http://nosotrosperu.com/index.php/articulos/>...Delgado escribió la mayoría de discursos de Velasco entre 1969 y 1975... Delgado fue el principal confeccionista del ropaje ideológico de aquellas medidas. Estudió Sociología en San Diego State University e hizo una maestría de la especialidad en Cornell University, luego de que rompiera con el APRA, donde había sido dirigente de juventudes y secretario personal de Víctor Raúl Haya de la Torre... Entró al Gobierno como uno de los exapristas que resintió el pacto de Haya de la Torre con su antiguo perseguidor Manuel Odría, dando inicio a una alianza que sostuvo el poder oligárquico vigente. Por eso la orientación de Velasco le cayó bien desde el comienzo”.

el de garantizar la intangibilidad del ordenamiento socio-económico tradicional” (Delgado. 1973: 22).

El Apra asume una posición conciliadora. Con la nueva actitud de las Fuerzas Armadas y ante el golpe militar atípico del 3 de octubre de 1968, señaló que el programa aplicado por la Fuerza Armada era el planteado por ellos en 1931. El programa aprista fue tomado de *El antiimperialismo y el Apra*, y aplicado por el militarismo revolucionario. Carlos Delgado (1973) el ideólogo de la revolución militar niega que el programa aprista esté implementado por la Fuerza Armada. La polémica con el Apra se remontaba al intento de Manuel Prado en 1962, que formó una comisión para la reforma agraria y de vivienda que no funcionó. Sin embargo, la junta militar golpista de 1962 promulgó la ley que abolía la servidumbre campesina, legitimando la ocupación de tierras de los campesinos en los valles de La Convención y Lares, en Cusco. El otro intento reformista fue en 1964, en el Gobierno de Belaunde, que promulgó una ley que no se aplicó por el sabotaje oligárquico de la alianza parlamentaria APRA-UNO.

En 1969, la Junta Militar revolucionaria hizo la reforma agraria. Aproximadamente 15,826 haciendas y 9 millones de hectáreas fueron adjudicadas a 370,000 campesinos. La expropiación de las tierras comenzó con los complejos agroindustriales de la costa central y norte del país. Los barones del azúcar y del algodón dirigían la poderosa Sociedad Nacional Agraria. La oligarquía agraria fue liquidada social y económicamente. Se crearon cooperativas y SAIS para mantener la producción en escala, y se adjudicaron también tierras a las comunidades, en menor porcentaje. El 71% de tierra cultivable y con riego en propiedad de los hacendados fueron expropiadas y otorgadas; también el 92% de las tierras de cultivo de secano y el 58% de los pastos naturales. De las tierras entregadas, 66% eran pastos naturales ubicados en zonas alto andinas de las 3,500 m.s.n.m.; las tierras de regadío eran 8% en la costa y un pequeño porcentaje en los valles

interandinos. Las 12 cooperativas agroindustriales costeñas concentraban el 24% de las tierras irrigadas del país.

La expropiación de tierras se hizo pagándoles a los propietarios bonos convertibles, con la finalidad de que inviertan en el desarrollo industrial, que fue uno de los objetivos del proceso revolucionario inspirado en las tesis cepalinas de sustitución de importaciones. El cooperativismo fue un eje fundamental de la reforma agraria (influenciado por el programa aprista de 1930). El objetivo de los ideólogos del velasquismo era evitar el minifundio y evitar la caída de la productividad: organizar al mundo rural en federaciones de cooperativas con una dirección unitaria y centralizada a nivel nacional.

En la sierra, las comunidades campesinas y las haciendas cooperativizadas crearon las sociedades de interés agrícola (SAIS), siempre con el objetivo de evitar la parcelación de tierras, tendencia generalizada en el campo. Las SAIS tenían como objetivo que las comunidades participen del excedente productivo. Rodrigo Montoya (1989) afirma que los objetivos de la reforma agraria fueron: ampliar el mercado interno y crear un círculo virtuoso entre el campo y la ciudad; y evitar una insurrección guerrillera, porque las condiciones objetivas existían (la pobreza extrema y la servidumbre campesina) y las subjetivas dependían exclusivamente de la coyuntura política. Además, tipifica a la reforma agraria de burguesa, porque consolidó el capitalismo monopolista de Estado. También describe la movilización campesina contra el nuevo propietario de las tierras (el Estado) y pronosticó el fracaso del modelo del colectivismo forzado, por la concepción utópica de los ideólogos (llamados socialista libertarios) del velasquismo.

No hubo una revolución burguesa en el Perú, como la francesa. La burguesía peruana era débil e incipiente, y tuvo que aliarse con los terratenientes desde 1860

hasta 1960. Se repartieron el país, y el poder de la burguesía en la costa no fue cuestionado por nadie en el país. Los gamonales serranos eran enganchadores de mano de obra para las haciendas de la costa, como en la vieja mita de la Colonia española. La lucha por la tierra y la defensa del indio en el Perú se remonta al comité pro derecho indígena del Tawantinsuyo, a quienes acusaron de promover las rebeliones indígenas del sur andino. La organización de los gremios campesinos como la FENCAP (Federación Nacional de Campesinos del Perú, de militancia aprista), desde 1956 hasta 1970, desapareció por su oposición a la reforma agraria de 1969.

La Confederación Campesina del Perú (CCP), creada en 1946, de filiación comunista, y la central Nacional Agraria (CNA), creada en 1974 por el gobierno velasquista para defender la reforma agraria, lentamente se diluyeron por su falta de claridad programática. En el Perú no se consolidó una corriente campesinista como los *narodnik* del populismo ruso. Por eso, la representación campesina no tenía legitimidad para articular la heterogeneidad política y social del mundo rural. El indigenismo fue un intento de la pequeña burguesía liberal para acabar con la servidumbre y resaltar el valor estético de la cultura andina. El Apra pudo cumplir ese papel, pero abandonó al campesinado para concentrarse en los sectores obreros y la pequeña burguesía urbana, y cambió de rumbo. La izquierda abandonó el campo luego de conseguida la tierra. El debate se realizó entre los “pequeños burgueses reformistas” y los “revolucionarios de izquierda”, que sostenían que no era importante preocuparse por los problemas de producción, sino simplemente que había que tomar el poder y hacer la revolución socialista. Y con ello era suficiente para alcanzar el paraíso.

La lucha por el crédito, la asistencia técnica, el agua y la desburocratización del Estado es el lenguaje gremial de los campesinos. A partir de 1980, empezó la parcelación de las cooperativas, de las SAIS e incluso de las comunidades campesinas. Surgió una contrarreforma agraria hecha por los campesinos, sin

dirección política. Solos –como siempre– emprendieron el camino tortuoso de la parcelación y el minifundio. Una reforma de la inmensa mayoría que está transformando el Perú. Una revolución al margen del Estado, de los partidos políticos y de las élites intelectuales, que no comprenden la diversidad de demandas de los habitantes de un territorio llamado Perú, y que constituye una extraordinaria y complicada heterogeneidad en todas las urbes. Ese es el legado de la reforma agraria peruana.

CAPÍTULO IV

Capítulo IV. Cholos, emergentes y ciudadanos

Este capítulo tiene dos partes: la primera analiza la relación entre la ideología y las ciencias sociales; y la segunda, la concepción de los intelectuales liberales y socialistas sobre la cuestión indígena y el nuevo ser social peruano. El indio transformado en un nuevo sujeto histórico, forjador del capitalismo peruano desde la perspectiva liberal; y el cholo emergente, como factor esencial para la construcción del nuevo socialismo mágico en el Perú.

\4.1 Las ciencias sociales y la ideología

La relación dependiente entre ciencias sociales e ideologías es uno de los problemas más controvertidos de las ciencias sociales y de la filosofía. La causa de esta controversia es la función que cumplen las ciencias sociales entre el conocimiento y el poder político. Bunge (2001) señala que: *“...toda investigación científica tiene supuestos lógicos, gnoseológicos y ontológicos tomados en buena parte de la filosofía... la filosofía ejerce de hecho una fuerte influencia sobre la ciencia, desde la elección de enfoques hasta la formulación de hipótesis y teorías, así como la evaluación de éstas y de los datos empíricos”* (p. 27, 28).

Karl Mannheim y Robert Merton fueron los primeros en abordar el vínculo entre ideología y ciencias sociales. Mannheim (1941) señalaba que el científico social tenía siempre una posición de clase relativista. Merton (1949) sostiene que es necesario hacer una distinción analítica entre la investigación y las condiciones del trabajo de la ciencia y su validez; y desde el funcionalismo se pregunta dónde

está el origen de las producciones mentales y cuáles son las que se deben someter al análisis sociológico, y cuándo una ideología es una función manifiesta o latente.

El funcionalismo señala que es clave entender los intereses diversos de la sociedad de clases porque estos se basan en realidades (como el trabajo y la vivienda) y los intereses subjetivos, como las creencias ideológicas del grupo social al que pertenecen. Las producciones mentales que condicionan nuestra existencia social –manifiesta y latente– son funciones que expresan mecanismos de dominación y formas de explotación, como el sistema capitalista.

Pierre Bourdieu (1984) señala que la sociología ha abandonado las grandes filosofías sociales, y que la ciencia social tiene un capital de conceptos y métodos verificables. Sin embargo, es una disciplina dispersa, muy parecida a la filosofía, que está enfrentada al poder, porque devela cosas ocultas en las relaciones sociales. Así, los científicos sociales serían parte de la lucha de clases que se desarrolla también en el campo de la ciencia, porque ocupan un lugar como poseedores de un capital económico y cultural. Incluso pueden ser considerados subversivos, debido a sus intereses y que muchas veces el compromiso o las pasiones ideológicas pueden convertir la sociología en media ciencia, si es que no está acompañada de la rigurosidad del método científico.

Bourdieu aclara las dudas sobre el papel de las ciencias sociales y la filosofía para explicar los problemas sociales científicamente. El vínculo entre ciencia social e ideología tiene como antecedente la teoría de los ídolos de Bacon, que posteriormente fue desarrollada por el marxismo. Las ciencias sociales siempre serán señaladas como ideología. En ellas es imposible la neutralidad porque están relacionadas con el poder.

La antropología fue un instrumento del imperialismo, pero a la vez hija de los procesos de liberación en Asia y África. Por eso los antropólogos tercermundistas estudian, fundamentalmente, su propio país, lo que les otorga un conocimiento localizado. El antropólogo se diferencia del resto de la población; a veces no solo por educación o clase social, sino también por pertenencia étnica.

Degregori (2012) señala que la antropología latinoamericana se desarrolló en tres tendencias o corrientes: “...a la antropología latinoamericana la impulsó la nostalgia, o el anhelo narcisista de (re) construir un nosotros homogéneo”. Menciona tres corrientes en las cuales puede rastrearse este deseo: el indigenismo, el paradigma de la “integración nacional” de los Estados populistas, y el de la revolución, impulsado por la izquierda. “Todos tenían en común una visión uniformadora de la cultura y una concepción vanguardista del cambio social” (p. 24).

Las elites imaginaron a la comunidad peruana como occidental y criolla. La antropología es hija del indigenismo y fue por ella que se empezó a explorar el Perú desconocido. Otra fue la realidad mexicana, en la que el indio se convirtió en el sujeto de la nacionalidad que lentamente se transformó por la educación y el mestizaje racial. La antropología mexicana fue indigenista y modernizadora, nació con la revolución mexicana. El indigenismo fue en las primeras décadas la antropología predominante. Además convirtió a la comunidad campesina en objeto de estudio, y permitió que las organizaciones campesinas fueran percibidas en términos de alteridad, resaltando las diferencias culturales con occidente.

En el Perú no hubo revolución, y el indio nunca fue el centro de la nacionalidad peruana; con excepción del velasquismo, que convirtió al indio en campesino. La antropología acompañó al campesino que hizo la contrarreforma

agraria (la parcelación de cooperativas y SAIS de carácter colectivista); la migración masiva del campo a la ciudad se acentuó con la violencia política, creando un nuevo ser nacional. Las ciencias sociales peruanas recibieron la influencia de la teoría de la dependencia y se desarrollaron investigaciones sobre las relaciones de poder, destacando entre ellas la de Julio Cotler que grafica las relaciones de poder en el *triángulo sin base*. También está la pesquisa sobre la cholificación del Perú que realiza Aníbal Quijano. Pero no podríamos comprender al Perú diverso sin la desgarrada contribución antropológica y literaria de José María Arguedas.

El marxismo y la teoría de la dependencia, durante la década del setenta del siglo pasado fueron dominantes en las investigaciones sobre la cuestión indígena; sin embargo, el mundo del dogmatismo marxista y economicista no dejaba espacio para investigar la cultura, a pesar de los aislados esfuerzos del antropólogo Rodrigo Montoya. El marxismo fracasó en el plano académico y político, porque fue asfixiado por una ideologización panfletaria que lo apartó de la realidad. Por ejemplo, en el caso de la antropología, cambió el trabajo de campo y la observación participante como método de investigación por el trabajo político en las comunidades campesinas, que entonces se creían eran la base económica del socialismo⁵.

Muchos científicos sociales se vieron atrapados en la dialéctica del amo y del esclavo, que caracterizó la vida de José María Arguedas. Es decir, sentían vergüenza por pertenecer a las clases dominantes peruanas y angustia existencial por su enajenamiento ante la diversidad cultural de los otros, de los dominados. No es el caso de Ramón Pajuelo (2012), que hace un balance de los estudios

⁵ La hegemonía marxista en las ciencias sociales se analiza tomando las tesis de Lenin sobre *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, para comprender la estructura de clases en el campo. El maoísmo peruano repetía la diferenciación clasista entre campesinos ricos, medios y pobres, establecida por Mao.

antropológicos sobre las comunidades indígenas. Sin embargo, señala la imposibilidad de definir a la comunidad campesina y su diversidad, porque no existe un acuerdo académico.

Propone tres periodos sobre el estudio de la comunidades indígenas: el primero es: el *descubrimiento del indio y los primeros estudios de las comunidades 1900-1930*. Los primeros estudios fueron realizados durante las primeras décadas del siglo XX; fueron de carácter jurídico y hacían énfasis en la propiedad comunal. Francisco Tudela y Varela (1905), en su estudio titulado *Socialismo peruano. Estudio sobre las comunidades indígenas* (Lima, imprenta La industria), propone una comparación entre la propiedad colectivista de la tierra con el *mir* ruso, la *desa* de Java, la *marke* germánica y el *allmend* suizo. Tudela señala que la comunidad indígena se origina en la época prehispánica, pero que en la Colonia se moldeó en relación a los intereses de los conquistadores, que la organizaron como repartimientos de indios y proponen desaparecer la comunidad. Esta es la visión liberal y positivista de la oligarquía dominante, que señala que es necesario que las vías de comunicación lleguen a las comunidades indígenas, y también implementar el castellano como idioma obligatorio. Propone *“llegar a la destrucción del funesto régimen colectivista a que está sujeta la propiedad de la tierra, declarando permanentemente un reparto de lotes y expidiendo a favor de cada individuo, sin gravamen alguno, un título de dominio”* (Tudela y Varela, 1905: 30,33)

La segunda etapa (1940-1960), con los antropólogos extranjeros Bernard Mishkin, la trabaja en la comunidad de Kauri (Quispicanchis), entre 1937 y 1938. En “Los quechuas contemporáneos”, de 1946, Valcárcel señala que con la llegada de Mishkin se inicia la actividad etnológica en el Perú. Las características de la comunidad –según Mishkin– serían: varios grupos de familias extendidas y unidas por lazos de parentesco, resultante del matrimonio entre ellas, y formas de cooperación como el ayni. Clasifica a las comunidades en nucleares, dispersas, una

combinación de las dos primeras, y los pueblos de origen español. George Kubler, en “Los quechuas en el mundo colonial”, en 1946, señala que los patrones europeo e indígena produjeron una cultura colonial a la que el quechua se amoldó. No podemos hablar de una cultura quechua, porque él encuentra un mundo colonial. La comunidad es todavía un repositorio de la cultura quechua; la comunidad se ha extendido al Perú.

Jürgen Golte (2012) señala que en el contexto del mundo bipolar los países del Tercer Mundo se organizaron en los “*no alineados*”. Los conflictos sociales de la periferia se procesaban dentro de esa bipolaridad. Los movimientos campesinos y sociales eran la base social para un realineamiento al campo socialista. El paradigma culturalista del indigenismo fue sustituido por la visión clasista, en la que los campesinos se convertían en la fuerza motriz de la revolución socialista. Los movimientos campesinos de las décadas del 50 y 60 tienen aliados en la burguesía mercantil que lucha por expandirse y tiene como enemigo a la servidumbre indígena, que fue liquidada por la reforma agraria velasquista.

El movimiento campesino tuvo un impacto en las universidades, sobre en todo en la antropología, heredera del indigenismo. Los campesinos eran vistos por los EE.UU. como un potencial enemigo para sus intereses, y por ello los investigadores norteamericanos desarrollaron una serie de estudios sobre su lengua y promovieron una serie de investigaciones antropológicas. La importancia del campesinado como el eje de la revolución socialista en el Perú marcó la política peruana; sin embargo, en la década del setenta el movimiento campesino entró en reflujo y en los ochenta el Partido Comunista del Perú –Sendero Luminoso-, y las FF.AA. hicieron imposible la investigación antropológica. Finalmente, el mundo a finales de la década del ochenta fue testigo del derrumbe de los socialismos reales y de la reorganización de la economía China; la utopía socialista quedó

desacreditada, la bipolaridad del mundo dejó de existir. El campesinado dejó de tener preferencia en las tesis sobre el desarrollo.

Golte (2012) señala que la antropología tomó el rumbo de la ecología cultural, y describe la racionalidad andina como el control vertical de un máximo de pisos ecológicos de la agricultura andina, que no tuvo animales de tracción que la potenciaran (como sucedió en Europa) y se desarrolló en una naturaleza adversa. Los agricultores contrarrestaron la baja productividad de la agricultura en los Andes por medio de una utilización intensiva del tiempo, del trabajo y de la mano de obra disponible. El control de diversos pisos ecológicos en las vertientes andinas permite intercambiar ciclos de producción diversos, de manera que la mano de obra se pudiera utilizar prácticamente durante todo el año.

El indigenismo tenía serias limitaciones que las ciencias sociales trataron de enmendar. Luis E. Valcárcel representa las contradicciones del indigenismo, porque expresa un estado de ánimo de la pequeña burguesía andina que llevó este sentimiento a una perspectiva antioligárquica. Este proceso se inició en el Cusco, con el movimiento que nació en la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco. Ahí aparecieron *Resurgimiento* y la figura de Valcárcel. La revista *La Sierra* era reformista y la revista *Kuntur* se convertiría en la base del Partido Comunista, con Uriel García como el exponente más destacado. Mirko Lauer (1976) señala que el indigenismo fue un esfuerzo burgués.

Tauro del Pino (2001) afirma que existe un país español y cristiano, no conquistado sino creado por la conquista; y el sustento de su dominación ideológica era su visión aristocrática, hispanista, racista, católica y feudal. Su desprecio racial y cultural a lo indígena ha variado muy poco en el Perú. Karen Spalding (1974) señala que el desprecio colonial hacia lo indígena constituye la visión de la

superioridad cultural europea. Las ciencias sociales peruanas, al proceder del indigenismo, se preocuparon por las relaciones de dominación, por la cultura indígena subsistente, para proyectarla como base de la revolución liberadora que nos llevará al socialismo o la distribución mágica de recursos del mercado. Sin embargo, el indio sigue otro sendero, al margen de las elucubraciones de los intelectuales liberales y socialistas.

El indio se convirtió en campesino, y este en migrante habitante de los cerros y desiertos costeros. En los Andes, el campesino es ahora un agricultor emprendedor; es el mismo indio que derrotó la vesania senderista en la sierra inhóspita y que es un héroe anónimo, sin reconocimiento del Perú oficial. Los peruanos no queremos vernos ni sentirnos indios, no aceptamos que somos cholos; es decir, los nuevos indios del siglo XXI. Y es tarea de la filosofía y de las ciencias sociales develar las formas de ese nuevo ser social al que tiene todas las sangres y que quiere ser un ciudadano, que aspira a integrarse al proceso de globalización como el nuevo estatus del siglo XXI. Son los peruanos que se asemejan a las pisadas de las palomas que no se sienten, pero que traen tempestades y dejan huellas en la historia.

4.2 El indio forjador del capitalismo peruano

El liberalismo llegó a América entre 1808 y 1825, en dos etapas: primero, cuando los liberales españoles deciden acabar con el absolutismo; y posteriormente, con las luchas por la independencia americana. Breña (2006)

señala que los primeros liberales americanos fueron los representantes en las Cortes de Cádiz, porque defendieron la autonomía frente a la metrópoli y el libre comercio. Los liberales españoles no estaban convencidos de concederles a los americanos autonomía política y económica, incluso los consideraban españoles de segunda clase; y los liberales criollos americanos eran tan conservadores como los chapetones. La independencia norteamericana y la revolución francesa fueron también una influencia importante.

El historiador Jorge Basadre (1984) señala que la independencia hispanoamericana fue un cambio de dominadores que dejó intacto el espíritu colonial, que el Perú fue el bastión de la resistencia colonial y que en la República se consolidaron la elite criolla, la servidumbre indígena y el clero, que como en el virreinato seguía orientando la vida espiritual de los peruanos. La República no consolidó dos tendencias ideológicas, liberales y conservadores, sino que creó una corriente espiritual que él llamó “válidos y censores”. Es decir liberales sin espíritu de combate que esperaban que sus ideas triunfen de oficio, porque esa era la dirección en la que iba el mundo. Los liberales querían liquidar la feudalidad y los conservadores querían organizar un Estado fuerte. Los liberales eran fundamentalmente pertenecientes a los cenáculos limeños, jamás se preocuparon por el Perú provinciano y diseñaron repúblicas de papel, en constituciones que no consideraban al pueblo dentro de la estructura social.

El autoritarismo, representado por Bartolomé Herrera en el rectorado del Colegio San Carlos, fomenta una tendencia que perfila el sentido del poder en el Perú: *“...reorganiza este instituto, renueva sus programas, disciplina a sus estudiantes y predica permanentemente su credo autoritarista. Para él, la soberanía es el derecho de mandar; nace de la naturaleza humana y de las eternas leyes sobre las que descansa la verdad. Los pueblos tienen el deber de obedecer al*

soberano... la soberanía humana se deriva del derecho y la limita" (Basadre, 1984: 54).

La reacción liberal se concentra en el colegio Guadalupe y surge la rivalidad con el San Carlos: "Bajo el rectorado de Sebastián Lorente y de Pedro y José Gálvez entra en rivalidad con San Carlos: ella no está en las materias mismas sino en los principios filosóficos y políticos. San Carlos –ya lo ha dicho Jorge Guillermo Leguía– encarna el sentido del orden; Guadalupe, el de la libertad. San Carlos, el espíritu aristocrático o mejor dicho aristárquico; Guadalupe, el espíritu democrático. San Carlos, la doctrina de la soberanía de la inteligencia. Guadalupe, la doctrina de la soberanía del pueblo... San Carlos, la tendencia a la disciplina de obediencia; Guadalupe, la reivindicación de la libertad de discusión y de conciencia" (Basadre, 1984: 71, 72).

Las nuevas ideas llegadas de Europa –el anarquismo y el marxismo– hegemonizaron la vida política nacional y fueron ellas –sobre todo el marxismo, en sus todas sus versiones– las que orientaron la acción política de los sectores populares. La liquidación del feudalismo, la reivindicación del indígena y la construcción de una sociedad socialista eran los objetivos de la inteligencia nacional. La irrupción del socialismo nacional empoderó el mito colectivista, reivindicador de un orden democrático y de justicia social. Las ideas liberales estaban asociadas a las clases dominantes y reducidas a los cenáculos más reaccionarios del país.

La Guerra Fría que se inicia a finales de la Segunda Guerra Mundial, y en el Tercer Mundo la estaba ganando el socialismo. El marxismo académico y político se afianzó en las universidades, y desde allí esbozó una prédica política que hegemonizó el mundo de la cultura y el arte en el país. El liberalismo recién recobra

energías con la revolución conservadora del thatcherismo, que significó la liquidación ideológica y política del socialismo soviético y de la socialdemocracia mundial. Margaret Thatcher y Ronald Reagan, presidente de EE.UU. entre 1981 y 1989, fueron los líderes políticos de la revolución ideológica conservadora, que quería liquidar el paradigma keynesiano (impuestos altos, políticas contracíclicas, extensión del Estado de bienestar), fundamento teórico de la socialdemocracia mundial.

El thatcherismo ideológico –es decir, el individualismo, la economía de mercado– ya se estaba implementando en Chile con la dictadura pinochetista. El discurso de Hayek y de Friedman –que predica privatizar la propiedad pública y el libre mercado como fuente de inspiración programática– y de los organismos internacionales, como el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, se resumió como programa en el llamado el Consenso de Washington, para diseñar un nuevo orden mundial de dominación.

En el Perú la inteligencia liberal cobró fuerza frente al fracaso del velasquismo, la socialdemocracia aprista y la heterogénea izquierda marxista. Los nuevos intelectuales que respondían a las condiciones materiales del capitalismo mundial propusieron el capitalismo popular, cuya vanguardia revolucionaria serían los emprendedores migrantes; y no los trabajadores, como lo establecía el marxismo y la socialdemocracia. Era una revolución que proponía acabar con el Estado empresario, que agobia la fuerza emprendedora de los pobres del Perú.

El programa de la intelectualidad neoliberal hegemoniza el debate académico y político en el Perú, porque tiene el poder político desde los inicios de la década del noventa y no tiene una respuesta coherente. Los intelectuales liberales peruanos proponen que la riqueza del país se fundamenta en el individualismo, la economía

de mercado ortodoxa y el Estado de derecho. La cuestión indígena no existe, la diversidad cultural tampoco porque, según ellos, el mercado y el consumo democratizan a la sociedad.

Los intelectuales más importantes del neoliberalismo peruano son: Hernando de Soto, que señala que el nuevo sujeto histórico es el emprendedor informal; Jaime de Althaus, que propone que la implementación de las políticas del Consenso de Washington fue la “revolución capitalista” que el Perú necesitaba; el jurista Jorge Astete, que afirma que no podrá consolidarse la libertad económica sin una profunda reforma constitucional que cambie y equilibre la estructura de poderes en el Perú; y finalmente, la visión de la tecnocracia liberal de Richard Web, que afirma que la geografía desconecta al Perú, y que es una de las causas de la injusticia y la desigualdad en el Perú; y no las sociologías de la dominación, como señalan los socialistas y marxistas.

4.2.1 “El Otro Sendero”

El argumento central de *El Otro Sendero*, libro escrito por Hernando De Soto, es la potencialidad del informal como sujeto revolucionario que transforma la sociedad cotidianamente, en un desordenado capitalismo popular que tiene en el individualismo la fuerza del progreso. También es una crítica al Estado mercantilista e intervencionista, que se convierte en una traba para el desarrollo de la riqueza en el país. De Soto, Gherzi, Ghibellini (2010) afirman: “*La verdadera clase revolucionaria en el Perú está constituida por los micro, pequeños y medianos empresarios que durante la segunda mitad del siglo XX empezaron a migrar del campo a la ciudad para buscar empleo en las fragmentadas economías de mercado*” (p. 15).

El nuevo credo ideológico propuesto por De Soto era la derrota de Sendero Luminoso a través de las ideas. Así logró instalar un discurso alternativo al marxismo leninismo maoísmo de Abimael Guzmán y de la multifacética izquierda marxista, que señalaban que la propuesta De Soto tenía como objetivo confundir a la juventud universitaria para alejarla de la revolución socialista. *El otro sendero* generó un debate con las tesis socialdemócratas del aprismo del siglo pasado, en todas las organizaciones populares, con el objetivo de acabar con la hegemonía ideológica y cultural de la izquierda. Las tesis liberales del texto confrontan el diagnóstico de clase de los intelectuales de izquierda y los radicales anti mercado y antidemocráticos.

El otro sendero, afirma que la nueva clase revolucionaria no son los obreros y campesinos pobres, sino los pequeños empresarios emergentes populares que, con su esfuerzo, producen riqueza al margen del Estado y de la ley, y que han cambiado el rostro oligárquico al Perú. El nuevo discurso liberal se identificaba con la realidad de millones de peruanos que vivían al margen del Estado; estos empresarios populares habían creado sus propias reglas (derecho) y tenían un inmenso capital inactivo en propiedades. De Soto creó al nuevo enemigo de los pobres: el Estado mercantilista, burocrático y corrupto que no los deja prosperar con su frondosa legislación y excesivos tributos, y que les impide inscribir sus propiedades, crear pequeñas empresas y acceder al crédito productivo, que ellos podrían garantizar con sus activos.

En *El otro sendero*, la lucha de clases no existe; lo que oprimen a los peruanos son el Estado burocrático y los empresarios que viven del Gobierno a quienes llama mercantilistas. El nuevo enemigo del pueblo es el mercantilismo al que debemos combatir políticamente, porque margina a los empresarios informales de los beneficios de la globalización capitalista. Además afirma que Sendero

Luminoso es un partido mercantilista, porque cree que el bienestar solo se logra desde las elites, y sostiene que en el Perú la riqueza la crean los pobres heroicamente y que los partidos políticos se convirtieron en instrumentos de los mercantilistas, porque ninguno de ellos desde el poder hizo nada por los empresarios informales.

De Soto en *El otro sendero* crea el relato mítico del nuevo liberalismo. Propone el individualismo popular; ensalza el emprendimiento del migrante, que es capaz de crear riqueza a pesar de las desigualdades económicas y sociales; señala que la formalización es el camino para ubicarse mejor en la globalización capitalista, porque los activos que poseen los migrantes serían la garantía de creación de riqueza, y que la mano invisible del mercado desregulado es el instrumento de esta revolución del nuevo liberalismo contemporáneo.

4.2.2 La revolución capitalista

Jaime de Althaus (2008) afirma que: “No es novedad la enorme brecha con el Perú mayoritario y excluido, que no se siente partícipe ni de la democracia, ni del mercado, ni de esta sociedad a la vez ilusoria y racista” (p. 6). El Perú reunía las condiciones objetivas y subjetivas para hacer la revolución capitalista que democratizaría al país y que acabaría con la sociedad estamental del mercantilismo empresarial. Pero no fueron las clases medias altas ni las burguesías peruana, menos la oligarquía financiera, quienes lideraron ideológicamente la gran transformación capitalista. Y como lo confirma la historia nacional, que las ideas revolucionarias siempre llegan desde el extranjero, nuestra transformación

capitalista llegó de Norteamérica, a través de los organismos financieros mundiales y su programa para el tercer mundo titulado *El Consenso de Washington*⁶.

Althaus (2008), señala que las reformas velasquistas truncaron el proceso de acumulación capitalista, por la influencia de las ideas socialistas que promovieron un rentismo parasitario, que tuvo como fundamento el Estado empresario que agravó la desigualdad económica y social en el país. Los liberales sostienen que las tesis del Consenso de Washington, al promover la economía de mercado en el país y vincularlo a la globalización capitalista, favorecieron a los consumidores y se inició en el país una gran revolución comercial.

Althaus (2008) señala que: "...el efecto más importante de la abolición de los privilegios rentistas y de la implantación de una economía más libre, fue la ruptura del sistema estamental. Por primera vez los nuevos grupos económicos que surgieron a partir de los noventa procedieron en su mayor parte no de las clases plutocráticas tradicionales ni de familias de origen foráneo, sino de las clases populares, de sectores rurales andinos en particular. La ética del trabajo de esos sectores pudo desplegarse y la barrera colonial se rompió. Y, además, aparecieron las primeras transnacionales peruanas" (págs. 13, 14).

⁶ El Consenso de Washington son un conjunto de políticas económicas creadas para los países latinoamericanos en crisis por el economista inglés John Williamson, en 1989. Fue la receta de implementación del modelo neoliberal en América Latina, avalada por los organismos internacionales: (Fondo Monetario Internacional, Banco Mundial, Grupo de los siete y La Reserva Federal Americana, todos concordaban en el origen de la crisis económica latinoamericana y en las reformas económicas necesarias para integrarlas al proceso de globalización capitalista. Los organismos internacionales exigían a los países latinoamericanos disciplina fiscal para reducir el déficit público; eliminación de subsidios; reforma tributaria; liberalización del mercado, eliminando todo tipo de barreras arancelarias; facilidades a la inversión extranjera sin límites; desregulación de la economía; garantías a los derechos de propiedad. En muchos países latinoamericanos el Consenso de Washington fue aplicado bajos dictaduras o gobiernos autoritarios, como en el caso peruano.

Althaus (2008) afirma que las reformas liberales han hecho posible el encuentro entre la elite criolla y los sectores populares en el mercado, que democratiza y crea un nuevo ser social: los consumidores. La revolución capitalista promovida por los banqueros mundiales se afirma en la ética del trabajo promovida por las iglesias evangélicas, que ayudaban a los migrantes a enfrentar un medio hostil en las urbes. Incluso cita una investigación realizada por Gonzalo Portocarrero y Milagros Sáenz, en la que se concluye que “los empresarios emergentes (principalmente andinos) son más dinámicos que los criollos de la clase media... No podemos olvidar que están urgidos por una necesidad de reconocimiento y combaten con el fantasma del ninguneo” (Portocarrero, Gonzalo y Sáenz, Milagros, 2005: 52 y ss. En Althaus, 2008: 227).

La revolución liberal ha transformado a las comunidades campesinas, porque la cultura e identidad con las reformas son una mercancía: “Venden un refugio cultural, el retorno a otra época de la historia. Es turismo antropológico. En esa misma línea, hay comunidades que ofrecen turismo espiritual: rituales y experiencias chamánicas andinas y comunión con la Pachamama, armonía con la naturaleza y los apus. Refugio espiritual, en este caso... De esa manera también, entonces, la globalización y la apertura al mundo pone en valor nuestra cultura, usualmente despreciada o poco apreciada por las clases medias y altas limeñas. A través del mundo nos redescubrimos e integramos” (Althaus, 2008: 228). En la revolución capitalista desaparecen las clases sociales, las diferencias étnicas, porque el mercado democratiza, y todos somos consumidores sujetos al vaivén del mercado, que está vinculado a la globalización capitalista.

4.2.3 El poder neutro

El constitucionalista Jorge Astete (2009) señala que frente a la llamada década perdida de los ochenta del siglo XX casi todos los gobiernos de América Latina tenían el camino de "...dos reformas estructurales. La primera se refería a la reintroducción de la economía de libre mercado; y la segunda, al establecimiento institucional de la seguridad jurídica en el área" (p. 9). Estas reformas no eran otra cosa que la expresión tardía de las transformaciones del mundo anglosajón de los siglos XVII y XVIII, de las que surge el Estado de derecho, cuando en 1608 el derecho común o *common law* se independiza del parlamento; y luego con las tesis de Adán Smith de que la mejor forma de crear riqueza es cuando el Gobierno no interviene en la vida de los hombres.

Astete (2009) afirma que la construcción del Estado de derecho que garantizará la libertad en América Latina se truncó por la ideología marxista que llegó de Europa, que negaba la libertad de mercado y aspiraba a crear un mundo de derechos sociales a través de la ley, sin haber creado la suficiente riqueza material para sostener el paraíso de los ideólogos socialistas. Esto sucedió por el economicismo de los liberales, que dejaron que el poder político controlara a la ley, de acuerdo a sus desvaríos ideológicos. Los liberales latinoamericanos no comprendieron que dejaban al Gobierno el dominio del derecho. El debate no consistía en eliminar el Estado, sino en subordinar el derecho.

América Latina nace de un desencuentro entre la idea y la realidad. En nuestro continente la idea avanzó antes que la realidad; ni la feudalidad ni el capitalismo en nuestro continente tenían raíces sólidas. La libertad era una abstracción de intelectuales europeizantes, y nuestra independencia no fue fruto de los filósofos latinoamericanos, sino de caudillos militares. Y luego llegaron los

hombres que imitaron a los intelectuales europeos. La paradoja de América Latina fue que antes de implantar la soberanía de la ley implantamos la soberanía de los hombres. Por eso, somos repúblicas hemipléjicas que viven bajo el dominio del hombre; es decir, de la política. La anarquía nos persigue desde el nacimiento de la República. La democracia es una frase que nadie entiende, y las instituciones en el Perú no funcionan. No existe equilibrio de poderes, porque el parlamento es una asamblea tiránica que cada cinco años renueva o confirma su ideología política.

La historia del derecho nos demuestra que las sociedades no tendrán libertad, ni desarrollo material o espiritual, si no tienen un sistema constitucional que equilibre los poderes; es decir, que distribuya el control de la ley: "...El Ejecutivo y el parlamento son poderes políticos por antonomasia: representan la voluntad particular de la sociedad, por tanto: el caos de la voluntad libre. Si ellos dominan la ley y el derecho; el derecho es siervo de la política y no puede cumplir con su misión central: proporcionar el orden y la paz social. La política es lucha y guerra permanente... el derecho solía dar seguridad en condiciones de independencia frente a la voluntad política. El segundo acto republicano exigió que el derecho quedara separado de la política; que el derecho permaneciera bajo el dominio de otra clase de poder, de un poder neutro" (Astete, 2009: 38,39).

La clase política peruana es responsable de las crisis endémicas del país, es responsable de la exclusión económica y social de millones de peruanos; además del desorden jurídico en que vivimos, de la anarquía institucional, del caos judicial, y de la hiper legislación de normas y reglamentos, que enredan la vida de millones de peruanos, haciendo imposible el desarrollo económico. Lo que tenemos en el Perú es una confusión entre el Estado de derecho y la ideología política democratizante:

“La tradición democratizante debe entenderse como la propensión o tendencia a sobreponer los principios abstractos a la realidad, los sentimientos a la razón, la moral al derecho, los derechos a los deberes, la libertad subjetiva al orden objetivo de las cosas. Es la subjetividad emotiva afanosa en estatuir ‘derechos’ desde el intelecto estético y no desde la realidad. Se manifiesta como la tendencia intelectualizada a exigir, desarrollar y establecer todo tipo de derechos ‘progresistas’ sin compulsarlos con las necesidades del orden, la seguridad de la sociedad y el Estado en cada etapa del desarrollo de la historia. Esta tradición se funda en una filosofía de la piedad que valora la debilidad y desprecia la fortaleza. Es el mundo de la bondad y la conmiseración que cree en la naturaleza buena innata del hombre, sin compaginar la idea de que también el hombre es, como decía Kant, esa ‘madera torcida’ insociable que necesita del coto cerrado del orden que trae la sociedad para evitar las curvaturas y enderezarse, como los árboles, obligado a elevar la cabeza y erguirse para ganar la luz del sol” (Astete, 2009: 31).

El Perú, estará condenado a ser una República gobernada por hombres, y no por las leyes, si no hacemos una segunda revolución republicana que acabe con el dominio de la política sobre la vida de los ciudadanos, para superar el atraso institucional, social y económico. La cuestión indígena está subordinada dentro del derecho positivo.

4.2.4 Desconectados del mundo

El economista e investigador Richard Webb (2013) señala que la geografía es uno de los factores más importantes de las desigualdades económicas y sociales, porque el Perú está desintegrado. Y esta ha sido la preocupación de presidentes y viajeros que han descrito la geografía peruana. Riva Agüero (1955) afirmaba que el Perú era: "... un archipiélago de poblaciones separadas por su geografía" (p. 183). La misma tesis tenía Louis Baudin (1943) cuando describió la construcción de la sociedad inca.

La preocupación de presidentes y viajeros en la historia del Perú no tuvo eco en la academia, que privilegió la sociología de la dominación: "...la explicación reiterada de sociólogos y economistas sobre el atraso rural peruano no ha sido la geográfica sino la política: los sociólogos han destacado los mecanismos de poder que permitieron la dominación y explotación del campesino indio. Los economistas descubrían políticas equivocadas. Para unos y otros, el problema no era el vehículo sino el chofer. El paradigma académico más influyente ha priorizado la estructura de dominación política y el racismo" (Webb, 2013: 18).

Webb (2013) cita a José Carlos Mariátegui (1989) como el paradigma de estas posiciones que dominarían la academia: "Cualquier intento de resolver el problema del indio con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial o adjetivo, mientras subsista la feudalidad de los gamonales" (p. 35,49). No solo fueron los sociólogos y antropólogos, sino también los economistas, que al analizar la pobreza rural lo hacen desde la implementación de políticas públicas; es decir, solo ven una parte de la realidad. Señala que la mayoría de las investigaciones académicas no han encontrado la verdadera historia de las comunidades campesinas en su

esfuerzo colectivo de conectarse con el mundo, construyendo carreteras y caminos rurales.

Las dificultades geográficas tienen relevancia primordial en la comercialización y en la información agraria; son un factor primordial de las pésimas condiciones de educación, salud, infraestructura productiva y del transporte, y las economías de aglomeración. La geografía desarrolla las ventajas comparativas de las economías de aglomeración en el capitalismo globalizado; la geografía determina las dificultades del ciudadano que vive alejado para defenderse del abuso del poder, y también determina la distribución de la riqueza.

Webb (2013) señala que la pobreza rural no puede comprenderse sin el rol del poder en la distribución de capital, que en el Perú ha evolucionado (ahora es muy difícil arrebatarse sus tierras al campesino indígena por muy alejado que esté). La expansión del mercado generó una distancia entre el poder y la producción; finalmente se impuso el mercado, porque lentamente superó el feudalismo y el proceso de urbanización de los Andes es mayor. El Perú ha seguido ese tránsito a la economía de mercado, y esto se puede comprobar al medir la renta del agro transferida desde el campo a la ciudad; por eso, es importante la geografía como factor determinante de la productividad y del tamaño de la riqueza producida.

Webb (2013) afirma que la academia ha estudiado la economía moderna de las urbes costeras, y cita un documento del Banco Mundial *“Informe sobre desarrollo mundial 2009: una nueva geografía económica”*:

“El estudio se centra en las economías de aglomeración, y su atención principal está en las bondades económicas de las ciudades, con escasa consideración del efecto de la dispersión poblacional para los más pobres. El documento sostiene que ‘la

manufactura y el comercio solamente pueden existir en centros poblados más grandes, porque requieren acceso tanto a la mano de obra como a los clientes'. Con base en sus estudios, el Banco ahora recomienda una actitud más positiva hacia la urbanización... En la misma línea, en 2011 el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) dedicó su informe anual, titulado 'Conexiones del desarrollo', al tema de la telecomunicación, detallando un conjunto de evidencias acerca del impacto de las nuevas tecnologías sobre la productividad" (p.44).

En la literatura peruana, según Webb (2013), destacan los ensayos publicados por la *Revista de Lima*, que tiene un trabajo sobre el liberal Manuel Pardo, quien en 1862 sostiene la necesidad de “convertir al guano en ferrocarriles” (p. 49). Incluso señala críticamente que las explicaciones de las ciencias sociales han estado referidas a la falta de poder político y a la injusta distribución de la riqueza; la “imagen del triángulo” sugerida por Cotler (1969)⁷ expresa hostilidad geográfica y la exclusión campesina; la dispersión y la incomunicación producidas por las distancias serían la causa de la impotencia política y del abusivo despojo de la población. Y cita a José Carlos Mariátegui 1989, para demostrar el aislamiento indígena: “*A los indios les falta vinculación nacional. Sus protestas han sido siempre regionales*” (p.49).

Richard Webb (2013) critica las investigaciones de carácter economicista de las ciencias sociales sobre la cuestión indígena y la pobreza campesina: “cuatro siglos de dominación política del campesino de la sierra habrían dejado efectos que se han extendido más allá de la desigual estructura del poder, truncando el desarrollo de la capacidad productiva serrana y explicando la persistencia de su

⁷ Cotler, Julio (1969). “Actuales pautas de cambio en la sociedad rural del Perú” En: *Dominación y cambios en el Perú rural*. Lima. IEP

atraso. Como la geografía, el poder político también tendría efectos indirectos a través de otras variables; y de esa manera, alargaría el impacto de la dominación política anterior” (p. 54).

Para tratar la pobreza y la marginación campesina indígena, las ciencias sociales no han tomado en cuenta el monopolio comercial y la agreste geografía andina ni la desconexión de los Andes con los mercados y con la tecnología. El régimen de propiedad no hacía rentable la inversión de capital en gran escala, y la agricultura estaba destinada –en esas condiciones– a ser limitada, por la calidad de suelos, el clima y el aislamiento de las comunidades campesinas. La investigación sociológica y antropológica solo ha descrito las relaciones internas de poder de las comunidades campesinas y su supuesto colectivismo, y esa es una de las causas de que no se tenga informes de otras variables del déficit de infraestructura social y productiva.

Además Webb cuestiona el método: “...el método antropológico, basado en el examen intensivo de casos individuales, no provee la perspectiva comparativa que exige la evaluación del factor distancia, a pesar de que la alta variabilidad de condiciones entre comunidades y en el tiempo provee justamente una rica base potencial de información comparativa –experimentos naturales– en lo que se refiere a la variable distancia. No obstante, algunos de esos estudios dan testimonio de los problemas de transporte y de la actitud de la comunidades ante esa limitación” (Webb, 2013: 76).

Finalmente, Webb concluye afirmando que la literatura económica no le prestó atención a la geografía, y que los estudios de las ciencias sociales no tienen datos del impacto de la geografía. Las ciencias sociales, durante el siglo XX, han estado de espaldas a las barreras geográficas. La realidad nacional no puede ser

estudiada si no se incluye el factor geográfico, clave para entender al Perú. Esta es la visión de la tecnocracia liberal sobre la cuestión indígena, que describe la desconexión económica del campesinado indígena con la globalización capitalista. Para los tecnócratas liberales la etnicidad y la diversidad cultural indígena no existe o está subordinada a la conexión con el mercado capitalista.

4.3 El socialismo mágico

El marxismo peruano está representado por José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre. Sus epígonos se convirtieron en marxistas leninistas y socialdemócratas conservadores, respectivamente. Los intelectuales y científicos sociales eran militantes socialistas y estudiaban la realidad desde el marxismo para transformar un país atrasado en el que la inmensa mayoría rural vivía en condiciones serviles.

Las ciencias sociales fueron el campo del debate sobre el curso que debía seguir la revolución peruana. Antropólogos, sociólogos y economistas se volcaron a estudiar la comunidad campesina, la pobreza urbana, las clases sociales, las estructuras de dominación serviles y el incipiente capitalismo peruano, con el objetivo de afinar la teoría revolucionaria que nos condujera acertadamente al socialismo. El debate sobre la naturaleza de la formación económica social nacional, desarrollado por sociólogos y antropólogos, estuvo cargado de dogmatismo y fue improductivo para investigar el nuevo ser social que afloraba en el país.

Las ciencias sociales detallaban la estructura de clases y las relaciones de esas clases, que se expresan en luchas. Y a pesar del sesgo economicista, el

sociólogo Aníbal Quijano dio un giro a la investigación marxista nacional, al indagar sobre el proceso de cholificación de la sociedad peruana. Fue el primer paso para posteriormente describir las relaciones coloniales de poder subsistente en el Perú.

El antropólogo Rodrigo Montoya –intelectual socialista– derrumba las tesis dogmáticas del marxismo estalinista, que sostenía lo semifeudal como modo de producción hegemónico en la formación económica social peruana. Además, realiza una serie de estudios etnográficos de la cultura andina y amazónica, desde el materialismo histórico, que innovaron la antropología peruana. Estos son los intelectuales marxistas más destacados en las ciencias sociales, los que han tratado de investigar al nuevo ser social desde la perspectiva socialista.

4.3.1 La colonialidad del poder

El sociólogo Aníbal Quijano describe la naturaleza del poder de la modernidad Latinoamericana –léase capitalismo– y señala que la raza es el paradigma para entender la legitimidad desigual del poder. Quijano (1965) señalaba que el objetivo de las ciencias sociales es analizar críticamente los conflictos y la situación de las clases explotadas, para poder tener una estrategia de cambio radical de la sociedad peruana. Las ciencias sociales deben ser interrogantes sobre el Estado, la economía y la dependencia a los centros de poder.

La teoría de la colonialidad del poder, expuesta por Aníbal Quijano (2000), constituye un nuevo paradigma para la actividad política de los movimientos populares latinoamericanos, porque describe la naturaleza de las relaciones de dominación: “La colonialidad es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación

racial/étnica de la población del mundo, como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal. Se origina y mundializa a partir de América” (p. 342).

La globalización contemporánea se origina en América. Es la expresión de la naturaleza colonial del capitalismo mundial, y una de los criterios de jerarquización es la raza, que se convierte en un instrumento de dominación colonial que subsiste hasta ahora, y que se expresa en el eurocentrismo. La diferencia racial que establecieron los conquistadores es el eje de las relaciones de dominación y del establecimiento de un modelo de poder al que se articulan y subordinan el trabajo, los recursos naturales y el mercado mundial.

Quijano (2000) considera al racismo como el nacimiento de nuevas identidades y jerarquías sociales de dominación: “La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea, produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros y mestizos, y redefinió otras. Así, términos como español y portugués, más tarde europeo, que hasta entonces indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, desde entonces cobraron también, en referencia a las nuevas identidades, una connotación racial. Y en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía” (p. 202).

En este nuevo patrón colonial de explotación del trabajo y de los recursos naturales se articularon las relaciones entre capital y salario que predominaban, e incluía la esclavitud, la servidumbre, la pequeña producción mercantil, la

reciprocidad y el salario. Todas estas formas de dominación fueron creadas para producir mercancías para el mercado mundial, además convivían en diferentes espacios y tiempos. El capitalismo hegemónico en Latinoamérica impuso una división del trabajo en base a la raza.

Los conquistadores europeos eliminaron la esclavitud indígena para evitar el exterminio de los pueblos originarios, haciéndolos siervos, confinándolos a comunidades indígenas y convirtiéndolos en proveedores de fuerza de trabajo para las mitas mineras y textiles. La nobleza autóctona se convirtió en intermediaria de este nuevo mundo de explotación, por eso les permitieron educación limitada y el ejercicio de algunos artes y oficios. Los negros tuvieron la condición de esclavos.

Se configuró una nueva geografía social del capitalismo mundial. La conversión del trabajo en mercancía se inició aproximadamente en los siglos XI y XII, en Europa. Es sin dudas más antigua que América; sin embargo, antes del descubrimiento del continente americano no estaba articulada a todas las formas de dominación del trabajo y de los recursos naturales. Quijano (2000) señala que con América el capitalismo se consolida y domina el mundo. Las consecuencias de la conquista y la hegemonía mundial capitalista fueron desastrosas para América, porque los pueblos originarios fueron despojados de su identidad histórica y asumieron una nueva identidad impuesta por los conquistadores, que implicaba una relación de subordinación e inferioridad con los europeos.

Quijano (2000) describe el nuevo modelo de conocimiento fundado en la superioridad europea: “Desde el siglo XVII, en los principales centros hegemónicos de ese patrón mundial de poder, en esa centuria, no por acaso Holanda (Descartes, Spinoza) e Inglaterra (Locke, Newton), desde ese universo intersubjetivo fue elaborado y formalizado un modo de producir conocimiento que daba cuenta de las

necesidades cognitivas del capitalismo: la medición, la cuantificación, la externalización (u objetivación) de lo cognoscible respecto del conocedor, para el control de las relaciones de las gentes con la naturaleza y entre aquellas respecto de ésta, en especial la propiedad de los recursos de producción. Dentro de esa misma orientación fueron también, ya formalmente, naturalizadas las experiencias, identidades y relaciones históricas de la colonialidad y de la distribución geocultural del poder capitalista mundial” (p. 343).

Aproximadamente a inicios del siglo XVII empieza el proceso de mestizaje en América Latina, y fue este el inicio de la cholificación de la sociedad peruana. Los hijos de españoles e indias se convirtieron lentamente en una mayoría importante en la sociedad colonial, y empezaron a desempeñar oficios y funciones destinados a los chapetones. Incluso los hijos de las esclavas empezaron a tener un lugar discreto en la Colonia. El cholo es el nuevo ser nacional que espiritualmente se va formando en la República, y expresa las diversas tradiciones andinas que, mezcladas con la diversidad cultural de las ciudades predominantemente capitalistas, dieron origen al peruano contemporáneo. El discursar histórico de este proceso se inicia con el indígena siervo, que se transforma en campesino y que en la actualidad se reconoce como agricultor empresario exportador de productos andinos.

Fueron los cholos migrantes los que transformaron a la Lima oligárquica y criolla; los que invadieron los cerros y desiertos de la capital para implantar en la ciudad un nuevo estado al margen del Perú oficial. Desde la marginalidad se desarrolló una nueva cultura híbrida, informal y emprendedora para vencer el reto de la marginalidad del Perú oficial. Se enfrentaron a la estructura del poder colonial subsistente en la república criolla, que los discriminaba por su origen étnico. Aislados en los extramuros de la capital encontraron en el pragmatismo político el camino para aliarse con el poder de turno, para que los ayude a legitimar las tierras

invasoras y, sobre todo, a conseguir del Estado servicios básicos. Apoyaron al militarismo *redentor*, fueron demócratas, belaudistas, apristas e izquierdistas, según sirviera a sus intereses.

El cholo expresa el nuevo ser nacional, a pesar del solapado racismo nacional; este nuevo ser enfrenta los retos que plantean la globalización capitalista y la revolución digital contemporánea. No les interesa incorporarse al Perú, sino a la globalización económica. La revolución de las telecomunicaciones ha creado un peruano diverso que afirma su identidad local, pero que anhela conectarse al mundo para hacerlo suyo.

4.3.2 La antropología socialista

El antropólogo Rodrigo Montoya ha estudiado la cuestión indígena sistemáticamente; primero definiendo el carácter de la sociedad peruana en: *A propósito del carácter predominantemente capitalista de la economía actual (1960-1970)*, y con un segundo libro que describe el desarrollo y la articulación capitalista en el Perú. Estas dos investigaciones parten desde la perspectiva marxista; Montoya investiga y reflexiona sobre la identidad nacional, que es abordada como una relación jerarquizada clasista. La reforma agraria es considerada el paso de la servidumbre indígena a un nuevo estatus económico, social y político del campesinado indígena.

Finalmente, propone un nuevo socialismo que él llama “*mágico*”, porque asume la diversidad cultural como un sujeto histórico y al margen del esquema de la ortodoxia marxista de superestructura determinada por la estructura económica. Un socialismo que incorpore a los movimientos sociales como factores de poder,

que movilice la conciencia ecológica y respete asuma la diversidad de derechos civiles de las minorías; un socialismo democrático que combine lo público y lo privado. Hemos sistematizado críticamente el trabajo antropológico de Rodrigo Montoya en tres partes: la primera es la perspectiva marxista del Perú, la segunda es la identidad nacional y la tercera es la búsqueda del socialismo mágico.

Montoya (1978) publicó “*A propósito del carácter predominantemente capitalista de la economía actual (1960-1970)*”, un libro de polémica ideológica, para llenar un vacío en la izquierda socialista sobre el debate del carácter de la sociedad peruana. La cuestión gira sobre la naturaleza de la formación económica y social del Perú, porque la izquierda no había desarrollado una investigación marxista que pruebe la semifeudalidad, y actuaba bajo la consigna de enunciados políticos de los albores del siglo XX.

Montoya (1978) describe la supremacía del capitalismo en el Perú y la forma como se articula con los modos de producción no capitalistas, y para lograr este objetivo describe una serie de modos de producción, fundamentalmente agrícolas. Para entender los modo de producción capitalista y no capitalista, Montoya parte Marx, quien define las relaciones de producción en *El capital* en la sección sexta, capítulo sobre la renta del trabajo: “...la relación directa existente entre los propietarios de las condiciones de producción y los productores directos –relación cuya forma corresponde siempre de un modo natural a una determinada fase de desarrollo del tipo de trabajo y, por tanto, a su capacidad productiva social– es la que nos revela el secreto más recóndito, la base oculta de toda la construcción social, y también, por consiguiente, de la forma política de la relación de soberanía y dependencia, en una palabra, de cada forma específica de Estado” (Marx, 1968: T.II: 733).

El secreto para analizar el modo de producción está en las relaciones de producción que origina, por eso Montoya afirma marxistamente que el concepto de feudalismo no tiene ninguna utilidad para analizar la realidad peruana. Concluye que pensar que el Perú es feudal es una muestra del colonialismo mental, y que resulta antimarxista. Para entender los modos de producción no capitalistas y sus relaciones sociales, Montoya (1978) define el modo de producción servil:

...El de producción –servil–, se define por la relación de dos clases opuestas: de un lado los terratenientes hacendados serranos (excluyendo a los terratenientes de haciendas trabajadas con asalariados dentro de relaciones capitalistas de producción, que son pocas pero que existen en la sierra) y, de otro lado, los campesinos colonos... el hacendado terrateniente es dueño, propietario de la tierra. El campesino colono es un poseedor efectivo de un lote de tierra perteneciente a la hacienda. El terrateniente tiene la propiedad jurídica de la tierra, el campesino colono tiene la apropiación real de una parcela o la posesión efectiva... es decir, usufructúa la parcela sin ser dueño de ella” (p. 42).

Montoya (1978) señala que las relaciones serviles en el campo están vinculadas al capitalismo comercial, fundamentalmente de la costa, y expresan un bajísimo nivel del desarrollo de las fuerzas productivas. Existe una relación de explotación entre el propietario de la tierra y el campesino aparcero, porque este se apropia de una parte del trabajo campesino, por ser titular de la tierra. El campesino aparcero trabaja para el autoconsumo y vende cantidades mínimas para el consumo de alimentos. La misma lógica existe con la ganadería, sobre todo en el valle del Mantaro y los yanaconas de la costa. Los aparceros deben llegar a los 50,000 y los

yanaconas costeños no pasan de 20,000 y representan aproximadamente el tres por ciento de la población económicamente activa. Este modo de producción está subordinado al capitalismo.

El modo de producción parcelario está extendido en toda la agricultura del país. Los campesinos minifundistas, los pequeños propietarios independientes, también pueden ser complementariamente aparceros o peones asalariados por semanas, contratados por medianos hacendados para tareas agrícolas o de otra índole en las casas haciendas.

Montoya describe la propiedad parcelaria de las comunidades campesinas. La comunidad campesina no es una unidad homogénea, como afirman los populistas, pero eso no quiere decir que no existan formas comunitarias de trabajo y de solidaridad. Esas formas son supervivencias, y no lo esencial de la comunidad; por lo tanto, es un error decir que la comunidad campesina es la base del socialismo: *“En el modo comunal de producción, es la comunidad en su conjunto, la propietaria de la tierra. Antes del inicio de cada ciclo productivo, la comunidad reparte las parcelas a los comuneros. Cada uno de estos trabaja su parcela en forma individual y, por eso, lo producido es íntegramente para él y no para la comunidad”* (Montoya, 1978: 77).

Los diversos modos de producción mezclados entre sí forman la estructura de clases del Perú. Es decir, tenemos diferentes clases sociales, derivadas de los modos de producción. La primera conclusión es que el campesinado no es una clase homogénea, pues en él tenemos campesinos ricos, medios y pobres. Además, la supervivencia de los modos de producción no capitalista depende del capitalismo peruano. La reforma agraria velasquista liquidó las relaciones de producción

serviles y de aparcería, y con eso modificó la estructura de clases en el campo. Por consiguiente, la lucha política campesina tiene otros objetivos.

Montoya (1980) señala: "...quedaban pendientes dos problemas fundamentales: superar los límites estrechos de una aproximación exclusivamente económica, enriqueciéndola con un acercamiento político y cultural-ideológico del desarrollo capitalista del Perú; y, además, incorporar la perspectiva histórica del análisis. Los fenómenos sociales tienen dos características fundamentales: su totalidad e historicidad. Dar cuenta de ellas constituye el desafío mayor para dejar atrás el economicismo y el coyunturalismo, tan profundamente enraizados en gran parte de los estudios sociales de nuestro país" (P. 11,12).

En esta investigación Montoya (1980) se pregunta cómo se articularon los enclaves capitalistas con las formas no capitalistas; cómo se han desarrollado las alianzas de clases; cómo se vinculan la superestructura cultural entre capitalismo y no capitalismo; cuáles son las clases que controlan al Estado y cómo se producen sus rupturas; cuál es la naturaleza del militarismo de (1968-1975), y cómo se van a articular en las formas capitalistas y no capitalistas. Estas interrogantes solo tienen respuesta en el marxismo: *"...el marxismo (materialismo histórico y dialectico) es un arma de combate por el socialismo, no puede confundírsele como una disciplina académica, cualquiera que sea ésta... el carácter universitario del marxismo es la novedad de los últimos quince años en el Perú."* (Montoya, 1980: 24).

No podemos entender el capitalismo peruano y su articulación si no comprendemos que los campesinos parcelarios son parte del no-capitalismo en el Perú; y si no entendemos esta naturaleza, tampoco podremos vislumbrar el carácter del socialismo peruano. Montoya (1980) afirma que existen nueve ejes de producción no capitalista que se articulan con el capitalismo dependiente, y que se

diferencian por su distancia con la capital y por su infraestructura productiva (puertos, ferrocarriles, agricultura) cercana a los enclaves azucareros y mineros del país. Son estos ejes regionales los que han articulado la diversidad de modos de producción.

El marxismo ortodoxo no entendió que es imprescindible estudiar la superestructura ideológica para entender la articulación de clases y su articulación. Por ejemplo, describir y analizar la unidad entre clase y etnia. Algunos antropólogos reducían simplistamente la sociedad andina a blancos, indios y mestizos. Los marxistas veían solo campesinos ricos y pobres, latifundistas, comuneros, parceleros; todos ellos definidos clasistamente por la propiedad de la tierra. Los marxistas no entendieron que entre un indio quechua o comunero andino y un latifundista o gamonal existe no solo una relación de explotación, sino colonial y racista, basada en la inferioridad del indígena peruano. Entonces, el eje articulador entre capitalismo y no capitalismo fueron los comerciantes, como expresión del capital extranjero.

Montoya (1989) analiza la reforma agraria militar de 1969 y se pregunta ¿de qué manera la reforma agraria modificó la estructura de clases en el campo, y como está transformación incide en la lucha de clases? Responde:

“...en primer lugar, se trata de una reforma agraria burguesa, como sostén del capitalismo monopolista de Estado. En segundo lugar, es una reforma agraria antiservil, porque efectivamente elimina las relaciones serviles... En tercer lugar, la reforma agraria no es anti precapitalista a secas. Lo es parcialmente, en tanto ataca el componente servil de ese precapitalismo. No lo es en tanto deja al campesinado

parcelario, de mayor población rural en el país, esencialmente fuera de sus alcances. En cuarto lugar, libera a los obreros agrícolas y siervos del campo de las formas viejas de explotación, sin acabar con ellas totalmente. En quinto lugar, agrega nuevos elementos de dominación derivados del control estatal, que niega en los hechos lo sustancial de la ideología participacionista propuesta por el propio régimen. En sexto lugar, estos nuevos elementos de dominación en el campo se dan en contradicción con una ideología de liberación campesina que, asimilada por los campesinos, es un punto de apoyo para que ellos sigan avanzando y rompan los límites impuestos a su participación” (Montoya, 1989: 187).

La reforma agraria fue hecha dentro del marco de la lucha geopolítica de la Guerra Fría. Y fue una paradoja: un fracaso económico que acabó con la servidumbre campesina. En 1980 se inició una contrarreforma agraria desde el campesinado y totalmente desarticulada políticamente; los campesinos se movilizaban por la parcelación de cooperativas y empresas de propiedad social impuestas por el militarismo de 1969. Esta contrarreforma fue hecha contra el Estado y consolidó a la pequeña propiedad agraria, que tiene demandas diferentes a la de la tenencia de la tierra. El capitalismo se va consolidando en el campo porque el campesino de la reforma agraria ahora quiere convertirse en agricultor exportador. Un nuevo estatus en el Perú de todas las sangres.

Montoya (1992) señala que la pregunta sobre la identidad de los peruanos no tiene una respuesta aceptada por todos. Y que esta es una controversia que viene desde 1532, cuando los españoles llegaron al Perú. La lucha por el reconocimiento se inicia con la rebelión de Túpac Amaru, en 1789; después de la

guerra con Chile nos volvimos a preguntar ¿qué es el Perú y quiénes somos los peruanos?

El general chileno Patricio Lynch tiene una visión sobre el Perú y los peruanos que Montoya cita pertinentemente: “El general chileno Patricio Lynch explicó al almirante francés Du Petit Thouars la derrota peruana contándole una historia. En una visita al hospital de Lima, Lynch preguntó: ‘Y ¿para que tomó usted parte en estas batallas?’ ‘Yo, le contestó uno, por don Nicolás’. ‘Por don Miguel’, respondió el otro... por eso hemos vencido. El chileno decía que se batió por su patria, los peruanos por don fulano, don mengano” (Montoya, 1992: 11,12).

Gonzales Prada denunció la marginación indígena. Pero el primero que lo hizo fue Garcilaso de la Vega, quien se proclamó mestizo porque se sentía indio en España y chapetón en América. José María Arguedas sufrió el desgarró emocional de vivir y pertenecer a dos mundos: el indígena marginal y el blanco dominante. El Perú es madre de muchos hijos con diferentes padres, hermanastros más que hermanos, que no se entienden unos a otros y que profundizan sus diferencias. Nos llamaron indios por error histórico y para negarnos identidad. La crisis de identidad en la colonia está expresada por el gran cronista indígena Guamán Poma de Ayala, quien despreciaba a los mestizos porque los considera un factor de la desaparición del mundo indígena.

¿Cómo definir la identidad? Montoya responde:

“El fenómeno de la identidad supone, en primera instancia, una función de reconocimiento. Un carnet de identidad presenta los nombres, los apellidos y la fotografía de una persona, para que sea reconocida como tal. Debe existir una correspondencia entre el

rostro de la persona y la fotografía del carnet. La fotografía remite al espejo. La imagen que el espejo reproduce de una persona puede ser aceptada en la medida en que corresponde al modelo socialmente impuesto, o rechazada si no corresponde a ese modelo. ¿Quién o quiénes deciden el color, el tamaño, los rasgos culturales y sociales del modelo al que todos deben ajustarse? De modo inevitable el espejo remite al poder... detrás del espejo de cada sociedad, y como telón de fondo y contexto de las relaciones sociales, se encuentra el poder invisible empuñado u oculto. El modelo dominante en el Perú sigue siendo colonial. Lo blanco occidental fue considerado superior, mejor y puro” (Montoya, 1992: 21, 22).

Los indígenas de los aproximadamente 58 grupos étnicos del Perú, ¿cómo se ven frente al espejo con su piel oscura, sus tradiciones, su cultura? Mejor sería preguntar cómo los ven en una sociedad con resabios coloniales, como la peruana. Estos peruanos todavía son considerados brutos, ignorantes o salvajes, como lo concebía Ginés de Sepúlveda. El espejo refleja el racismo soterrado en el Perú, que paradójicamente se ha convertido en una oportunidad de negocios para comerciar con la cultura andina y amazónica. Si antes era “incas sí, indios no”, ahora es “incas sí, cholos no”. El espejo dominante del blanco superior ha cambiado con la globalización; es decir, la visión del exotismo cultural andino y amazónico es un negocio *per se* en el mundo contemporáneo

Antes la identidad surgía negando al otro; es decir, buscando adversarios históricos en los extranjeros o en los diferentes, fomentando la identidad como afirmación propia y a la vez negación del otro, lo que se refleja en las relaciones de poder establecidas. Montoya (1992) señala que tenemos identidad étnica cuando poseemos una lengua y una matriz cultural, que es reconocida como propia y que es compartida por la inmensa mayoría, que tiene sentido de pertenencia, orgullos,

tradiciones y un proyecto futuro como sociedad. Concluye afirmando que el socialismo debe reconocer la libertad como la contribución más importante del mundo occidental, pero que tiene que salir de la cárcel del capitalismo, que agobia a la humanidad con la sociedad de consumo. Y si el socialismo no entiende la diferencia de la cultura de reciprocidad y solidaridad de los diversos grupos étnicos del Perú, no es socialismo.

Rodrigo Montoya (2005) desarrolla la tesis de José María Arguedas sobre el socialismo mágico como expresión de la diversidad cultural nacional: “El ideal de un socialismo mágico es una propuesta subversiva de doble propósito: de un lado, guardar el concepto de socialismo, a pesar de todos los problemas y dificultades; y de otro, redefinirlo para afirmar su contenido de libertad, para rechazar el más mínimo compromiso con cualquier vía totalitaria del pasado, para tratar de producir el encuentro de la política con la vida, con el canto, con la danza, con la poesía, guardando lo esencial del primer sueño moderno: la justicia y la libertad –al mismo tiempo– y, finalmente, para asegurar que la política y la ética caminen juntas en la misma dirección” (p.12).

La interpretación antropológica del socialismo mariateguista que hace Montoya (2005) tiene como objetivo: “extraer de las tesis que fundan el socialismo peruano, que abren un horizonte y que exigen seguir trabajando en esa dirección” (p. 147). La primera tesis está dividida en tres partes: la primera considera una república sin indios y contra el indio; es perentorio revalorar el pasado incaico y rechazar el pasado colonial; cuando los indios lleguen a la literatura se podrá hablar de literatura peruana. La segunda tesis: el Perú es un país en formación y lo indígena debe ser la base de la nacionalidad. La tercera tesis: el proyecto socialista debe representar lo indígena y occidental. La cuarta tesis: el socialismo no es indigenismo, porque no es una solución filantrópica. La quinta tesis: la cuestión indígena es económica y social, y el reconocimiento de su autonomía cultural. La

sexta tesis está dividida en dos partes: la primera, el socialismo no debe ser ni calco ni copia, sino creación heroica. La séptima tesis: la lucha indígena es revolucionaria y pariente de todas las corrientes revolucionarias del mundo.

Montoya (2005) señala que la muerte de Mariátegui fue crucial para que la izquierda abandone al indio y se convierta en un satélite de la Tercera Internacional moscovita. Cita a Valcárcel (1981), quien señala que la ruptura con Haya de la Torre fue fatal, porque ambas posiciones olvidaron al indio y terminaron insertándose en la clase política limeña. Las luchas campesinas por la tierra y la reforma agraria del militarismo (1969) volvieron a visibilizar la cuestión indígena. La subversión del Partido Comunista del Perú (Sendero Luminoso), el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru, el narcotráfico y el crimen organizado desempolvan la marginalidad de estos sectores.

La modernidad es un proyecto etnocéntrico y occidental que excluye y somete. Montoya (2005) señala: “El proyecto civilizatorio occidental es, en consecuencia, un discurso desde el poder, contra el derecho de los otros a ser como ellos quieren ser. Occidente tiene la soberbia de poseer ‘lo nuevo’, ‘lo bueno’, ‘lo mejor’, ‘lo más más’, ‘lo normal’, y el candor de atribuir al resto de culturas en el mundo tradicional, lo malo, lo peor, lo menos, lo anormal. La modernidad occidental es juez y parte, simplemente” (p. 170).

Montoya (2005) afirma que la posmodernidad no significa el fin de la modernidad, sino que: “... La posmodernidad estaría definida por un espíritu pragmático, parcial y fragmentario. Las utopías como esperanza globales serían viejos sueños del pasado, inútiles y peligrosos. Un espíritu postmoderno sería el de los jóvenes sin preguntas, tratando de vivir y divertirse, acomodándose del mejor modo posible a la sociedad de objetos y pequeños placeres que llamamos sociedad

de consumo. Una sociedad posmoderna, para decirlo en dos palabras sería aquella en la que el poder, la técnica y la información no sean cuestionadas” (p. 171).

La posmodernidad está constituida por las tesis de un grupo de intelectuales neoconservadores que han renunciado a cambiar el mundo desde las utopías modernas, como el socialismo o el Estado de bienestar socialdemócrata. En la perspectiva posmoderna predomina el pesimismo y la desesperanza de vivir inmersos en la sociedad de consumo, donde la única diferencia es la capacidad de consumir. En conclusión, estamos ante el fin de la historia, el capitalismo ha ganado. Curiosamente, en el Perú se confunde modernidad con modernización capitalista, y a la posmodernidad con una filosofía que sostiene que no hay nada nuevo como alternativa al capitalismo.

Frente a este paramo existencial, Montoya (2005) afirma que es posible una utopía socialista de todas las sangres, un socialismo mágico que promueva la alegría de vivir, un socialismo que cobije a todos los dioses, un socialismo de todos. La ruptura epistemológica de Montoya con el marxismo ortodoxo como fin *civilizatorio* es por su totalitarismo. Era necesario revivir la utopía para darle al socialismo alegría y convertirlo en esperanza para la vida, la diversidad, la libertad, la ecología y la democracia. Y para salvar al planeta de la globalización capitalista que impone el consumo *per se*, que está enajenando más a la humanidad.

CONCLUSIONES

Capítulo I

1. La conquista americana fue hecha por una sociedad feudal que tenía un espíritu militarista y religioso. La rebelión de Túpac Amaru marcó un hito en la búsqueda de reconocimiento por parte del hombre andino. La emancipación peruana fue obra de los ejércitos extranjeros, liderados por San Martín y Bolívar, con la ambigua colaboración criolla. Pero se mantuvo la estructura de dominación colonial respecto a la población indígena.

Capítulo II

1. El indigenismo adquirió connotación política con Manuel González Prada. Fue un movimiento en favor del indio, sin los indios. El indigenismo es la expresión política y cultural de las clases medias. El marxismo llegó al Perú a través de dos jóvenes intelectuales: el líder estudiantil sanmarquino Víctor Raúl Haya de la Torre y el periodista José Carlos Mariátegui, quienes interpretaron dialécticamente el marxismo desde una perspectiva latinoamericana. Fueron estos jóvenes los que organizaron una propuesta democrática y popular frente al orden oligárquico.
2. La interpretación marxista del problema indígena y nacional hegemonizó la conciencia política del pueblo en el siglo XX. A pesar de ser representantes de los cholos emergentes, no entendieron las particularidades culturales de los pueblos andinos y amazónicos. La lucha por la tierra tuvo un carácter clasista y político, pero también era un problema étnico y cultural. El nuevo sujeto histórico no fueron los indios que encarnaban la nacionalidad peruana, sino los campesinos o el frente de clases explotadas, según Haya de la Torre. Y según José Carlos Mariátegui, la alianza obrero-campesina. Luis. E. Valcárcel señala que la ruptura de Haya de la

Torre y José Carlos Mariátegui fue fatal, pues dividió al emergente cholo peruano, y este empezó a buscar pragmáticamente nuevos caminos políticos para afirmar su reconocimiento.

Capítulo III

1. José María Arguedas no se considera un indigenista, pero escribía sobre los indios. Vivía atrapado entre dos mundos, en su ser confluían el indio explotado y el criollo occidental. Su obra literaria y antropológica expresa la contradicción espiritual que ve en la transformación capitalista del mundo andino que conoció en su infancia; además describe el proceso de transculturización de los migrantes andinos, que crean un nuevo país, y sintetiza la diversidad peruana en la hermosa metáfora de *todas las sangres*.
2. La Guerra Fría entre el sistema capitalista, encabezado por Estados Unidos, y el bloque socialista, liderado por la ex URSS, se desarrolla en América Latina a través de la confrontación ideológica. Las revoluciones mexicana, rusa y china influyen en los partidos socialdemócratas y marxistas. Los norteamericanos impulsan un modelo de reformismo agrario que evite el crecimiento del comunismo en América Latina.
3. La reforma agraria en el Perú fue impulsada por la geopolítica norteamericana, que buscaba evitar el surgimiento de una rebelión campesina que convertiría al Perú en un satélite soviético. En 1980 convergen dos procesos: empieza una nueva reforma agraria, con la parcelación de las cooperativas y de las comunidades campesinas y con el inicio de la subversión del Partido Comunista del Perú. Sendero Luminoso.

Capítulo IV

1. La relación dependiente entre ciencias sociales e ideologías es una de los problemas más controvertidos, no solo de las ciencias sociales, sino también de la

filosofía. La causa de esta controversia es la función que cumplen las ciencias sociales en la relación que hay entre el conocimiento y el poder político.

2. Los intelectuales más importantes del neoliberalismo contemporáneo son: Hernando de Soto, quien señala que los empresarios emergentes y populares son el nuevo sujeto histórico de la revolución capitalista; Jaime de Althaus, quien afirma que el Consenso de Washington democratizó al Perú porque lo convirtió en un consumidor; Jorge Astete, quien asegura que no podrá consolidarse la libertad económica si no se modifica la estructura de poderes en el Perú, porque la política domina el derecho; y finalmente Richard Webb, quien alega que la desconexión y la desigualdad económica del país se deben al factor geográfico. El intelectual marxista Aníbal Quijano señala que la raza se convierte en el paradigma para entender la legitimidad de la desigualdad del poder en el capitalismo globalizado. El antropólogo Rodrigo Montoya propone un socialismo mágico que respete la libertad y la diversidad cultural. Liberales y marxistas no ven indios sino cholos, emergentes, consumidores y revolucionarios.

BIBLIOGRAFÍA

ABADIE-ALCARDI, Raúl Federico

1962 *La idea de integración nacional peruana en J.C. Mariátegui.*

Montevideo .*Centro de Estudios Histórico sociales.*

ABARCA, José Luis

1919 *Proyecto de ley tutelar de la raza indígena.*

Arequipa. Editorial Misti.

ABENDROTH, Wolfgang 1969

Introducción a la Ciencia Política

Barcelona *Anagrama*

AGUILAR, Luis Felipe

1922 *Cuestiones Indígenas*

Cusco. Tipografía “El Comercio”.

ALVA CASTRO, Luis

1990 *Haya de la Torre Peregrino De La Unidad Continental*

Lima. Fondo editorial Haya de La Torre.

ALAYZA PAZ SOLDAN, Francisco

1928 *El problema del indio en el Perú*

Lima. Imprenta americana.

ALMANZA, Antonio

1928 *También el indio Ruge*

Cusco Editorial H.G. Rosas.

ALTHAUS GUARDERAS, Jaime de

2008 *La revolución capitalista en el Perú.* Lima

http://www.lampadia.com/assets/uploads_librosdigitales/cca3f-la-revolucion-capitalista-en-el-peru.pdf.

ANSART, Pierre

1973 *El nacimiento del Anarquismo*

Buenos aires. Amorrortu.

1972 *Marx y el Anarquismo*

Barcelona. Barral.

ARENAS, Francisco

1927 *Colonato de la raza Indígena.*

Cusco. Tipografía Gutiérrez.

ARCINIEGAS, Germán

1959 *América Mágica*

Buenos Aires. Editorial Sud-América.

ARESTEGUI, Narciso

1974 *El padre Horán*

Lima. Colección de autores peruanos.

ARISMENDI, Rodney

1978 *La Filosofía del Marxismo y el Señor Haya de la Torre*

México Grijalbo.

1970 *Lenin, la revolución y América Latina*

Grijalbo. México,

ARGUEDAS, José María

2012 *Obra antropológica* 7 tomos

Lima. Editorial Horizonte. 1ra edición.

1981 *Discurso Túpac Amaru Kamaq Taytanchisman Haylli-Taki.*

Lima .Colección Documental del Bicentenario de la Revolución Emancipadora de Túpac Amaru.- Tomo III.

1983 *Obras completas. Literatura y poesía* V tomos

Lima Editorial Horizonte

ARISTÓTELES

1976 *La política*

Madrid, 4ta. Espasa-Calpe,

AQUÉZOLO CASTRO, Manuel

1976 *La polémica del indigenismo*

Lima. Mosca Azul Editores

ASTETE VIRHUEZ, Jorge

2009 *El Poder Neutro. Teoría del equilibrio de poderes* Lima Segunda Edición Euroamericana.

BALANDIER, George

1969 *Antropología política.*

Madrid Alianza Editorial.

BARBA, José

1977 *La polémica Haya de la Torre-Mariátegui*

Lima. Delgado, s.f.

1981 *Historia del movimiento obrero.*

Lima Signo.

BARNECHEA, Alfredo

1995 *La República Embrujada*

Lima. Aguilar.

BARNETT CLIFFORD R.

2010 *Lecciones de Vicos, en 50 años de antropología Vicos y otra experiencia aplicada en el Perú Ralph Bolton, Tom Greaves; Florencia Zapata (editores).*

Lima- Instituto de Estudios Peruanos

BARRA, Felipe

1948 *El indio Peruano en las etapas de la conquista y frente a la Republica.*

Lima. Talleres Gráficos de servicio de prensa y propaganda y publicaciones militares.

BARREDA Y LAOS, Felipe

1910 *La Raza indígena en la historia del arte.*

Lima La progresista.

BARRIONUEVO, Roberto

1952 *Problema indígena y realidad nacional*

Lima. Perú Indígena, Vol. 3 N° 7-8

BASADRE, Jorge

1978 *Apertura.*

Taller. Lima

1981 *La Vida y la Historia.*

Industrial Gráfica. Lima

1958 *La promesa de la vida peruana.*

Mejía Baca. Lima

1984 Perú: *Problema y posibilidad.*

COTECSA. Lima

1983 *Historia de la República.*

Lima .Editorial Universitaria- Séptima edición aumentada y corregida.

BAUDIN, Louis

1943 *El Imperio Socialista de los Incas.*

Santiago de Chile Editorial Zig-Zag.

BELAUNDE, Víctor Andrés.

1968 *La Realidad Nacional.*

Lima Villanueva, 3ra. Edición.

1948 *Meditaciones Peruanas.*

Lima. Villanueva, 2da. Edición.

1987 *Peruanidad*

Lima. Ediciones de la Comisión nacional del centenario.

BERLIN, Isaiah

1964 *Karl Marx.*

Buenos Aires. Editorial Sur

BREÑA, Roberto

2006 *El primer liberalismo español y la emancipación de América: Tradición y Reforma.*

(rbrena@colmex.mx) <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/740732.pdf>

El Colegio de México.

BOBBIO, Norberto y MATTEUCCI, Nicola

1989 *Diccionario de Política*

Siglo XXI, México

BOBBIO, Norberto

1992 *La Teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*

Fondo de Cultura Económica. México

BONILLA, Heraclio

1972 *La independencia en el Perú.*

Lima. Instituto de Estudios peruanos. 1ra edición.

Bonilla, Heraclio,

2005 *El futuro del pasado. Las coordenadas de la configuración en los andes*

Lima. Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos-Instituto de Ciencias y Humanidades.

BOLTON, Ralph; GREAVES, Tom; ZAPATA, Florencia (editores)

2010 *50 Años De Antropología Vicos y Otra Experiencia Aplicada En El Perú*

Lima IEP

BOREA ODRIA, Alberto

1980 *¿Qué ha hecho el APRA por el Perú?*

Galaxia. Lima

BORRICAUD, François

1967

Cambios en Puno.

México. Instituto Indigenista Interamericano,

BOURDIEU, Pierre

1984 *Sociología Y Cultura*

Grijalbo-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. EDITORIAL GRIJALBO.

México, D. F. en: <https://existenciaintempestiva.files.wordpress.com>.

BUNGE, MARIO

2001 *¿Qué es filosofar científicamente?*

Lima. Universidad Inca Garcilaso de la Vega. Fondo Editorial (4)

1981 *La investigación científica*

Barcelona, Caracas. México Editorial Ariel.

BURGA, Manuel y FLORES GALINDO, Alberto

1981 *Apogeo y crisis de la República Aristocrática.*

Lima Rikchay Perú.

BURGA, Manuel

1988 *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los Incas.*

Lima. Instituto de Apoyo Agrario.

CABALLERO, José María

1981 *Economía agraria de la sierra peruana. Antes de la reforma agraria de 1969*

Lima IEP 1ra Edición.

CARRANZA, Luis

1927 *Condiciones físicas e intelectuales del indio*

La Sierra, N° 4, Lima

CARRANZA, Luis

1927 *Apuntes sobre la raza indígena*

La Sierra N° 4. Lima

CARREÑO, Juan Manuel

1915 *La Anarquía en el Perú*

Tipografía Callao, Lima.

CAPDEQUI, J. M. OTS

1986 *El Estado español en las Indias.*

México. Fondo de Cultura Económica.

CASAS GRIEVE, Luis Felipe de las

1967 *Las comunidades indígenas y el desarrollo económico y social del Perú*

Madrid. Instituto de Estudios Sindical, social y cooperativo de Madrid.

CASTRO POZO, Hildebrando

1973 *Del Ayllu Al Cooperativismo Socialista.*

Lima. Biblioteca Peruana. Ediciones Peisa.

COLE, G.D.H.

1964 *Historia del Pensamiento Socialista*

Fondo de Cultura Económica 3ra edición en Español. Buenos Aires- México

CLOTTER, Julio

1978 *Clases, Estado y Nación en el Perú.*

Lima. IEP.

CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marco

2013 *Historia del Perú Contemporáneo*

IEP 5ta edición. Lima

CONTRERAS, Carlos

2004 *El aprendizaje del capitalismo. Estudios de historia económica y social del Perú*

IEP. Lima

COMTE, Augusto

1990 *La Filosofía Positivista.*

Porrúa. México. 1990.

COSSIO, Félix

1935 *La universidad del Cusco ante el problema indígena*

Revista Universitaria, N° 35. Cusco

CHANG RODRÍGUEZ, Eugenio

1957 *La Literatura Política de González Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*

Editorial Grijalbo. México.

CHOMSKY, Noam

1991 *Año 501. La conquista continua.*

Libertarias, Madrid

CHURCHILL, Winston

2012 *La Segunda Guerra Mundial*

Editorial El Ateneo. 1ra Edición en español. Argentina

DELGADO, Carlos

1973 *Testimonio de Lucha*

Ediciones Peisa. Lima

DEGREGORI, Carlos Iván

2012 *No hay país más diverso*

Instituto de estudios Peruanos. Lima.

2014 *¿Cómo despertar a la bella durmiente? Por una antropología en el Perú.*

Obras Completas Volumen V –EP Lima

2014 *Del mito de Inkari al mito del progreso Migración y cambios culturales.*

O. C. Volumen III- IEP. Lima

2014 *El aprendiz de brujo y el curandero chino. Etnicidad y modernidad en el Perú.*

O.C. Volumen VI. IEP Lima

2010 *Qué difícil es ser dios. El Partido Comunista del Perú- Sendero Luminoso y el conflicto armado interno en el Perú 1980-1999-*

Lima. IEP

DELMAR, Serafín

1934 *El año Trágico.*

La Tribuna. Lima

DE SOTO, Hernando

2000 *El misterio del capital.*

El Comercio. Lima

DE SOTO, Hernando

2010 *El otro Sendero*

Lima. ILD

DEUSTA, Alejandro

1937 *La Cultura Nacional*

Lima. Ediciones de "El Callao".

DEPAZ, Zenón

1991 *Sobre el concepto del mito en Mariátegui",*

Lima. Anuario Mariateguiano, N° 3.

DIRECCION DE ASUNTOS INDIGENAS

1948 *Legislación indigenista*

Lima. Dirección General de Asuntos Indígenas. Ed. Talleres Gráficos de la Penitenciaría Central de Lima

DOBYNS, H.

1970 *comunidades campesinas del Perú*

Lima. Instituto Francés de Estudios Andinos.

DUMONT, Louis

1978 *Ensayos sobre el individualismo*

Madrid Alianza Editorial.

ENCINAS, José Antonio

1909 *Educación de la raza Indígena*

Arequipa. Tipografía Quiroz.

ESCALANTE, José Antonio

1922 *Comentarios de “cuestiones indígenas de Luis Felipe Aguilar*

“El Comercio”. Cusco

1927 *Nosotros Los Indios*

La Prensa de Lima. Lima

ENGELS, Friedrich

1967 *Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico*

Moscú. Editorial Progreso.

1972 *Feuerbach.*

Moscú Editorial Progreso.

ENRIQUEZ, Luis

1951 *Haya de la Torre. La estafa política más grande de América*

Lima El Pacifico

FRANCO, Carlos

1981 *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*

CEDEP, Lima

1982 *Haya y Mariátegui: América Latina, marxismo y desarrollo,*

Pensamiento Iberoamericano, N. ° 4, Lima

FERRATER MORA, José

1988 *Diccionario de Filosofía*

Buenos Aires Sudamericana,

FLORES GALINDO, Alberto

1988 *Tiempos de Plaga*

Lima. Caballo Rojo.

1988 *Buscando un Inca*

Lima Editorial Horizonte

FRIEDERICI, George

1988 *El Carácter del descubrimiento y de la conquista de América*

Fondo de Cultura México primera edición en español. México

FRIEDE, Juan

1976 *Bartolomé de las Casas: precursor del anticolonialismo,*

Siglo veintiuno editores, segunda edición. México,

FUENZALIDA, Fernando

1975 *Poder, etnia y estratificación social en el Perú*

Siglo XXI, 3ra edición. México

FUENZALIDA, Fernando, MAYER, Enrique

1970 *El indio y el poder en el Perú.*

IEP Perú Problema N° 4. Lima

FUKUYAMA, Francis

2000 *El fin de la historia y el último hombre*

Doubleday, New York

FUKUYAMA, Francis

2000 *La Gran Ruptura.*

Bailea, Barcelona

GARCIA, Uriel

1928 *El neo indigenismo*

Kuntur, N°2. Cusco

GARCIA, Uriel,

1930 *El nuevo Indio; ensayos indianistas sobre la sierra surperuana*

Cusco

Edición Universitaria.

GARCIA CALDERON, Ventura

1920 *Semblanzas de América*

Paris Ollendorf.

GARCÍA CALDERON, Francisco

1912 *Prólogo a Enrique Pérez. Vicios políticos de América,*

Ollendorf, Paris

GARCIA SALVATECCI, Hugo

1972 *El anarquismo frente al Marxismo en el Perú.*

Mosca Azul. Lima

1973 *El Pensamiento de González Prada*

Arica. Lima

1979 *Sorel y Mariátegui.*

Enrique Delgado Editor. Lima

1980 *Haya de la Torre o El Marxismo Indoamericano*

María Ramírez V. 1ra Edición. Lima

GUERRA, François- Xavier

1992 *Modernidad e Independencias. Ensayos sobre las revoluciones hispánicas.*

Editorial MAPFRE, S. A. Madrid

GUEVARA, Guillermo J.

1927 *Principios de La Sierra*

En La Sierra N° 1 Lima.

1927 *El problema indígena*

En La Sierra N° 2, Lima febrero 1927

1928 *Un año de acción*

En La Sierra N° 13-14 Lima

1927 *Oportunismo indígena*

En La Sierra N° 4 abril Lima

1927 *El Problema indígena*

En La Sierra N°4 abril Lima.

1927 *La reforma del indio*

En La Sierra N° 1 Lima

1928 *Hacia Indo latina*

En La Sierra N° 6. Lima

GINÉS DE SEPÚLVEDA, Juan

1986 *Tratado sobre las justas causas de la guerra* *contra los indios*,

(ed. bilingüe latín español), F.C.E., México.

Tom Greaves y Ralph Bolton

2010 *50 años de Antropología Vicos y otra experiencia aplicada en el Perú.*

Lima -IEP

GRIGULÉVICH, J.

1984 *La Iglesia católica y el movimiento de liberación en América Latina*,
Editorial Progreso, Moscú,

GUILLEN, Andrés

1937 *Lo mestizo y el indigenismo*

Revista Universitaria de la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco N°95.
Cusco

GIDDENS, Anthony

1996 *Más allá de la izquierda y la derecha.*

Cátedra. Madrid

2001 *La Tercera vía.*

Taurus. Madrid

GILBECK, Federico

1922 *Condición jurídica de las comunidades.*

San Martín y CIS. Lima

GONZALEZ PRADA, Manuel

1940 *Anarquía,*

Editorial Ercilla, Santiago de Chile

1964 *Bajo el Oprobio,*

Editado por Fondo de Cultura popular. Lima

1964 *Horas de Lucha.*

Fondo de Cultura Popular. Lima

1938 *Libertarias*

Editorial Ercilla. Santiago de Chile

1937 *Nuevas Páginas Libres*

Ercilla. Santiago Chile

1966 *Páginas Libres.*

Fondo de Cultura Popular. Lima

1941 *Propaganda y Ataque,*

Imán, Buenos Aires

1976 *Nuestros indios*

Biblioteca Ayacucho- Caracas.

HANKE, Lewis

1967 *Más polémica y un poco de verdad acerca de la lucha española por la justicia en la conquista de América*

Editorial Universitaria, Santiago de Chile,

HALPHEN, Louis (varios autores)

1979 *“Historia de las Formaciones Capitalistas, (Tomos I y II)*

Editorial Pueblo y Educación. La Habana.

HAYA DE LA TORRE, Víctor Raúl

1977. Obras completas VII tomos.

Lima. Editorial Mejía Baca

1977 *Construyendo el aprismo* T.II O.C

1977 *Impresiones de la Inglaterra imperialista y la Rusia soviética* T.II. O. C

1977 *El antimperialismo y el Apra* T.IV .O.C

1977 *Espacio Tiempo Histórico* T.IV. OC

1977 *La defensa continental* T.IV O.O

1977 *El proceso a Haya de La Torre* T.V. OC.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich

1997 *Lecciones Sobre la Filosofía de la Historia Universal*

Madrid Alianza Editorial

1952 *Fenomenología del Espíritu,*

México FCE

HEYSEN, Luis

1931 *El Comandante de Oropesa*

El Comercio. Cusco,

HEYSEN, Luis 1977 *Temas y Obras del Perú*

Lima Bracamonte, 3ra. ED

HIDALGO, Alberto

1932 *Sánchez Cerro y el excremento*

Buenos Aires Sudamericana

HINKEÑAMMERT, Franz

1970 *Ideología del Desarrollo y Dialéctica de la Historia*

Buenos Aires Paidós.

HOBBSAWM Eric

2014 *Trilogía de Hobsbawm.* (La era de la revolución 1789-1848.; La era del Capital 1848-1875. La era del imperio 1875-1914).

Barcelona Editorial Planeta.

HURTADO, Víctor

1987 *Hayismo Leninismo*

Lima Bahía.

IGUIÑIZ, José

1988 *Aplanar los Andes y otras propuestas.*

Lima. Centro Bartolomé de las Casas-Rímac y Centros de Estudios y Publicaciones.

KAMEN, Henry

2003 *Imperio. La forja de España como potencia mundial*

Madrid. Alianza Editorial.

KAPSOLI, Wilfredo

1984 *Anarquismo y utopía andina*

Lima. Tarea

1977 *Los movimientos campesinos en el Perú 1979-1965*

Lima. Delva Editores.

KAPSOLI, Wilfredo y REATEGUI, Wilson

1976 *El campesinado peruano 1919-1930.*

Lima. Seminario de Historia Rural Andina U.N.M.S.M (mimeo).

KLAREN, Peter

1976 *Formación de las Haciendas Azucareras y Orígenes del APRA*

Lima. Instituto de Estudio Peruano 2da Edición. Lima

KRAUZE, Enrique...

1994 *Siglo de caudillos. Biografía política de México (1810-1910)*

Madrid. Tusquets,

KRISTAL, Efraín

1991 *Una visión urbana de los andes: génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú.*

Lima Instituto de Apoyo Agrario,

KOJEVE, Alexander

2010 *Dialéctica del amo y del esclavo Hegel.*

Buenos Aires. Editorial Leviatán

KROPOTKIN, Pedro 2005 *El apoyo mutuo un factor de la evolución.*

Preparado y reproducido para Internet por: (I.E.A.).Santiago de Chile “Instituto de Estudios Anarquistas” Santiago de Chile.

<http://www.institutoanarquista.cl> // contacto@institutoanarquista.cl

2014 *La Moral Anarquista*

Madrid Colección: Clásicos Pensamiento Crítico.

KUCZYNSKY GODARD, Maxime y PAZ SOLDAN, Carlos

2015 *Diseccción del indigenismo peruano*

Lima. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

LANZMANN, Claude

1957 *El Hombre de izquierda.*

Buenos Aires. Losada.

LAUER, Mirko

2000 *Introducción a la pintura peruana del siglo XX*

Lima. Segunda Edición. Editorial Universitaria.

LEFEVRE, Henry

1960 *El Marxismo.*

Madrid. Alianza Editorial.

LEGUIA, Jorge Guillermo

1941 *Hombres e ideas en el Perú*

Santiago de Chile. Editorial Ercilla.

LEIBNER, Gerardo

1999 *El mito del socialismo indígena. Fuentes y contextos peruanos de Mariátegui.*

Fondo Editorial PUCP Lima

LENIN

1971 *Notas Críticas Sobre la Cuestión Nacional.*

Moscú ED. Lenguas Extranjeras

1971 *Acerca del Estado.*

Moscú ED. Lenguas Extranjeras, s.f.

1972 *Carlos Marx – Federico Engels*

Moscú ED. Lenguas Extranjeras, s.f.

1972 *Las Tareas Inmediatas del Poder Soviético*

Moscú ED. Lenguas Extranjeras, s.f. Moscú

1974 *¿Qué es el poder soviético?*

Moscú Editorial Progreso, s.f.

1966 *Sobre el Derecho de las Naciones a la Autodeterminación*

Moscú Editorial Progreso, s.f.

1965 *Sobre la Democracia de la Dictadura*

Moscú. ED. Lenguas extranjeras, s.f.

1965 *Socialismo Pequeño Burgués y Socialismo Proletariado.*

Moscú ED. Lenguas extranjeras, s.f.

1966 *Viscitudes Históricas de la Doctrina de Carlos Marx*

Moscú. Editorial Progreso,

1966 *El Capitalismo de Estado”.*

Moscú Editorial Progreso, s.f.

1979 *“¿Qué hacer?”*

Editorial Progreso, Moscú

1908 *Marxismo y Revisionismo.*

Biblioteca de Textos Marxistas.

En <https://www.marxists.org/espanol/lenin/obras/1900s/3-iii-08.htm>

LYNCH, John

2000 *El Perú Borbónico*

Lima. Fondo Editorial PUC,

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco

1954 *Historia General de las Indias*

Barcelona T. I, Talleres Gráficos Agustín Núñez,

LOPEZ JIMENEZ, Sinesio

1997 *Ciudadanos reales e imaginarios.*

Lima Instituto de dialogo y propuesta.

LOPEZ SORIA, José

1977 *El modo de producción en el Perú y otros ensayos*

Lima. Mosca Azul

LOWITH, Karl

1968 *El Sentido de la Historia*

Lima. Aguilar, 3ra, edición.

LUNA VEGAS, Ricardo

1978 *Mariátegui, Haya de la Torre y la Verdad Histórica*

Lima Retama.

LUKACS, Georg

1975 *Historia y Conciencia de Clases*

México Grijalbo

1970 *Lenin*

Grijalbo. México

MACERA, Pablo

1978 *"Visión histórica del Perú".*

Lima Milla Batres.

1977 *El indio y sus intérpretes peruanos del S. XVIII.*

Instituto Nacional de Cultura T II. Lima

1955 *Tres etapas en el desarrollo de la conciencia nacional.* Diario oficial El Peruano. Edición extraordinaria conmemorativa del sesquicentenario de la independencia nacional N° 9095. Lima.

1989 *vida, pasión y muerte del maestro Garcilaso*, Los Garcilasistas.

Universidad Inca Garcilaso de la Vega. Lima

MAC EVOY, Carmen

1994 Manuel Pardo un proyecto nacional en el siglo XIX.

Lima Pontifica Universidad Católica. Lima

“MAC EVOY, Carmen

1997 *La utopía republicana*

Lima. Pontifica Universidad Católica. Lima

1999 *Forjando la nación. Ensayos de historia republicana*

Lima. Instituto Riva Agüero.

MANGIN, WILLIAM

2010 Los primeros años del proyecto vicos desde la perspectiva de un observador participante comprensivo- En 50 años de antropología vicos y otra experiencia aplicada en el Perú Ralph Bolton, Tom Greaves; Florencia Zapata (editores)

Lima- Instituto de Estudios Peruanos

MAESTRE SÁNCHEZ, Alfonso

2004 *Todas las gentes del mundo son hombres. El Gran debate entre Fray Bartolomé de las Casas (1474-1566) y Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573).*

Recuperado de <http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/5571>

MANNHEIN, Karl

1978 *Ideología y Utopía.*

Madrid Alianza Editorial.

MANRIQUE, Nelson

1993 *Vinieron los Sarracenos...El Universo de la conquista de América.*

Lima. DESCO

MANRIQUE, Nelson

2014 *Historia de la agricultura peruana” 1930-1980 Tomo 5 Compendio de Historia Económica del Perú.*

Lima IEP.

MAQUIAVELO, Nicolás

1959 *El Príncipe,*

Santiago de Chile U. Católica.

MARIÁTEGUI, José Carlos:

1964 1ra edición 1925 *La escena contemporánea* Tomo 1.

Lima Empresa Editora Amauta

1989 1ra edición 1828 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana. Tomo 2

Lima Empresa Editora Amauta

1969 *El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy* Tomo 3

Lima Empresa Editora Amauta

1984) *La novela y la vida. Ensayos sintéticos. Reportajes y encuestas* Tomo 4

Lima Empresa Editora Amauta

1969) *Defensa del marxismo: Polémica revolucionaria.* Tomo 5.

Lima Empresa Editora Amauta

1970) *Peruanicemos al Perú* Tomo 11 Lima

Empresa Editora Amauta

1970 *Temas de nuestra América* Tomo 12

Lima Empresa Editora Amauta

1970) 2da. Edición. *Ideología y política.* Tomo 13

Lima Empresa Editora Amauta

1970) *Temas de educación.* Tomo 14

Lima Empresa Editora Amauta

MARTINEZ DE LA TORRE, Ricardo

1949 *Apuntes para una Interpretación Marxista de la Historia del Perú*

Lima Empresa Editora Amauta

MARX, Karl

1971 “El Capital”

Fondo de Cultura Económica. México

1967 *En torno a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel”,*

México Grijalbo, 2da edición.

1977 *Correspondencia entre Marx y Engels.*

México Fondo de Cultura Económica, México

1970 *Fundamento de la Crítica de la Economía Política.*

La Habana. Ediciones de Ciencias Sociales.

1967 “*Sobre el Comunismo Científico*”

Moscú. Editorial Progreso.

1968 *Manuscritos económicos y filosóficos*

México Grijalbo.

1966 *Acerca De Polonia*

Moscú Editorial Progreso

1971 *El 18 Brumario de Napoleón Bonaparte.*

Barcelona Ariel, 2da ED

MARX-ENGELS

1968 *La ideología Alemana.*

Montevideo Pueblos Unidos, 2da edición.

1967 *La sagrada Familia.*

México Grijalbo, 2da. Edición

MAO TSE TUNG

1971 Obras Completas.

Pekín. Ediciones en lenguas extranjeras

MATOS MAR, José

1970 *El indigenismo en el Perú*

Lima IEP. Lima

MAYER, Enrique

1970 *Mestizo e indio el contexto social de las relaciones interétnicas*

Lima IEP.

MAYER DE ZULEN, Dora

1949 *El indigenismo*

Callao Imp. Colegio Militar Leoncio Prado.

MEJIA VALERA, Manuel

1963 *Fuente para la Historia y la Filosofía en el Perú*

Lima. Universidad San Marcos,

MENESES, Rómulo

1933 *Por el APRA (en la cárcel, al servicio del P.A.P).*

Lima. Editorial cooperativa Aprista Atahualpa

MERTON, Robert

1949 *Teoría y estructura social*

México Fondo de Cultura Económica.

MITCHELL-MONMOUTH, WILLIAN –

2010 *Esperanza antropológica y realidad social*. El proyecto Vicos de Cornell vuelto a examinar. EN 50 AÑOS DE ANTROPOLOGIA VICOS Y OTRA EXPERIENCIA APLICADA EN EL Perú Ralph Bolton, Tom Greaves; Florencia Zapata (editores). Lima- Instituto de Estudios Peruanos

MIRO QUESADA, FRANCISCO

1974 *Despertar y proyecto de una filosofía Latinoamericana*.

México: Fondo de Cultura Económica.

MIROSHEVSKY, V.

1942 *“El populismo en el Perú”*.

Dialéctica, revista del Partido Comunista Cubano. La Habana,

MONTOYA ROJAS, Rodrigo

2011 *100 años del Perú y de José María Arguedas (1911-2011)*

Editorial Universitaria Ricardo Palma. Lima

1978 *A propósito del carácter predominantemente capitalista de la economía Peruana actual 1960-1970*

Lima Mosca Azul editores 2da edición,

1980 *Capitalismo y no capitalismo en el Perú (un estudio histórico de su articulación*

Lima. Mosca Azul Editores.

1980 *Lucha por la reforma agraria y capitalismo en el Perú del siglo XX*

Lima Mosca Azul Editores.

1992 *Al Borde del Naufragio” (Democracia, violencia y problema étnico en el Perú)*

Madrid Talsa Editores

2005 *De la utopía andina al socialismo mágico” (Antropología, Historia y Política en el Perú).*

Instituto Nacional de Cultura-Cusco- INC. 1ra Edición Lima.

2010 *Porvenir de la cultura quechua en el Perú”. Coordinadora andina de Organizaciones Indígenas.*

Fondo editorial de la UNMSM. Lima

2008 *Voces de la tierra.*

Fondo Editorial UNMSM. Lima

MURILLO, Percy

1976 *Historia del APRA,*

Enrique Delgado, Editor, Lima

NEIRA, Hugo 1996 *“Hacia la Tercera Mitad Perú XVI-XX- Ensayos de
Relectura Herética”*

SIDEA, Lima

ORREGO, Antenor

1939 *El Pueblo Continente*

Ercilla, Santiago de Chile.

1968 *Hacia un Humanismo americano*

Mejía Baca. Lima

OSSIO, Juan

1973 *La ideología mesiánica del mundo andino”*

Edición de Ignacio Prado Pastor. Lima

PARDO RUEDA, Rafael

1999 *Nueva Seguridad para América Latina.*

FESCOL-CEREC. Santafé de Bogotá

PARETO, Wilfredo

1946 *Compendió de sociología*

Botas, Madrid

PARETO, Wilfredo1945 *“Manual de Economía”, Atalaya, Madrid*

PEREDA, Rolando

1979 *El Libro Rojo de Haya de la Torre*

Instituto de Estudios Antiimperialistas. Ed. Sudamérica. Lima,

PINILLA, Carmen María

2012 *Perú infinito*

Lima. Ministerio de Cultura

POPPER, Karl

1987 *La sociedad abierta y sus enemigos*

Alianza Editorial. Madrid

PRIALE PRIALÉ, Ramiro 1987 “Discurso políticos”

Editorial Lima.

JASÓN PRIBILSKY,

2010 *Reflexiones sobre Vicos: la antropología, la guerra fría y la idea del conservadurismo campesino.* En 50 AÑOS DE ANTROPOLOGIA VICOS Y OTRA EXPERIENCIA APLICADA EN EL Perú Ralph Bolton, Tom Greaves; Florencia Zapata (editores)

Lima IEP

PROUDHON

1943 Capacidad Política de la Clase Obrera.

ED. Amerícele, Buenos Aires

PORTOCARRERO, Gonzalo y SÁENZ, Milagros

2005 *La Mentalidad de los Empresarios Peruanos: una aproximación a su estudio*

Universidad del Pacífico, Lima

QUIJANO, Aníbal

1965 *La emergencia del grupo cholo y sus implicancias en la sociedad peruana*

Tesis Doctoral, Facultad de Letras UNMSM Lima

QUIJANO, Aníbal

1967 *Imagen y tareas del sociólogo en la sociedad peruana,*

Lima. Separata de la revista Letras UNMSM

1992 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”

Perú Indígena, Volumen. 13, Lima,

QUIROZ Rubén; QUINTANILLA Pablo y, ROJAS Joel

2015 *Pedro S. Zullen escritos reunidos”.*

Lima. Fondo Editorial del Congreso del Perú

RANGEL

1977 *Del Buen Salvaje al Buen Revolucionario,*

Caracas. Monte Ávila Editores

RAUCHHAUPT, W. Von (1962) *El derecho divino y el derecho natural en el derecho vigente* artículo en <file:///C:/Users/USER/Downloads/Dialnet-ElSistemaDelDerechoEspacial-2495337.pdf>

RIVA AGUERO, José

1960 *Afirmación del Perú* (2 tomos)

Lima. Pontificia Universidad Católica.

RIVA-AGÜERO, José

1955 *Paisajes peruanos*

Lima. Patronato del Libro Peruano.

RIVARA DE TUESTA, María Luisa

2000 *Filosofía e Historia de las ideas en Latinoamérica* Tres Tomos

Lima. Fondo de Cultura Económica

ROEL Virgilio

1971 *los libertadores*

Lima Editorial Gráfica Labor.

RUSSELL, Bertrand

1971 *Historia de la filosofía de occidente*

Madrid, Alianza Editorial

SALAZAR BONDY, Augusto

1967 *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo.*

Lima Moncloa, 2da. Edición

SÁNCHEZ, Luis Alberto

1974 *Apuntes para una biografía del APRA*

Lima. Mosca Azul

1968 *El Perú: Retrato de un país adolescente*

Lima Universidad San Marcos, 2da edición

1968 *Balance y Liquidación del Novecientos*

Lima. Universidad San Marcos, 3ra. Edición

1962 *Don Manuel,*

Lima

Populibros Peruanos,

1934 *Haya de la Torre o el Político,*

Ercilla, Santiago de Chile

1932 *Elementos de Aprismo*

Editorial Atahualpa Quito

1933 *Cuestiones Fundamentales del Aprismo*

La Tribuna. Lima

1933 *Aprismo y Religión*

Editorial Atahualpa. Lima

1928 *Se han sublevado los indios*

Lima. Editorial la Opinión Nacional. Lima

1986 *Tonel de Diógenes*",

Editada en tres tomos y siete volúmenes Lima. Editorial COPE

SANTOS RAGEL, José

1979 *El Aprismo frente al Marxismo Congelado*"

ED- Periodísticas, Lima

SPALDING, Karen

1975 *De indio a Campesino*

IEP. Lima

SARTORI, Giovanni

1988 *Teoría de la democracia*

Madrid Alianza Editorial. Madrid

SZEMINSKI, Jan

1974 *En La insurrección de Túpac Amaru II: ¿guerra de independencia o revolución?*

Varsovia. Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos.

SEOANE, Manuel

1931 *Páginas Polémicas*

Lima. Editorial Cahuide

SHORT, Philip

2010 *Mao*

Barcelona Editorial Crítica,

SOROKIN, Pitirim

1959 *Teoría Sociológica contemporánea*

Madrid, Alianza Editorial

STALIN

1966 *Principios de leninismo*

Moscú Editorial Progreso

SCHUMPETER, J.A.

1966 *Capitalismo, socialismo y democracia*

Barcelona Ediciones Folio.

SOTO RIVERA; Roy

2002 *Víctor Raúl, el hombre del siglo XX*. 3 tomos

Lima. Instituto Víctor Raúl Haya de La Torre-

SULMONT, Denis...

1975 *El Movimiento Obrero en el Perú 1900-1956*

Lima Universidad Católica,

TAMAYO HERRERA, José

1980 *Historia del Indigenismo cusqueño Siglo XVI-XX*.

Lima. Editorial INC.

TAYLOR, Charles

1993 *"El multiculturalismo y la política del reconocimiento"*

México Fondo de Cultura Económica,

TIMOTHY Anna

2003 *"La caída del gobierno español en el Perú. El dilema de la independencia"*

Lima. Traducción de Gabriela Ramos. IEP

TODOROV, Tzvetan

1982 *La conquista de América, el problema del otro*

Madrid. Siglo XXI editores

TORD, Luis Enrique

1978 *El indio en los ensayistas peruanos 1848-1948*.

Lima. Editoriales Unidas. S.A.

TOWNSEND, Andrés

1995 *Antología del Pensamiento Político de Haya de la Torre*

Lima Biblioteca Nacional

TURNER, John Kenneth

1911 *México Bárbaro*. Traducido al español en la biblioteca virtual en junio del 2006 por Chantal López y Omar Cortez.

http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/historia/turner/indice.html

URIEL GARCÍA, José

1926 *El neo indianismo*

Boletín Titikaka Puno n° 6, noviembre, 2005 Editado por la Universidad del Altiplano. Puno

1973 *El Nuevo Indio*

Reeditado el 2011 Universidad Inca Garcilaso de la Vega Lima

UCEDA, RICARDO

2001 *Quehacer N° 18* del 30 de noviembre del 2001

Lima. <http://nosotrosperu.com/index.php/articulos/>

VALCARCEL, Luis 1927 “Costa y Sierra”

Lima. La Sierra, N° 1.

1927 *Los nuevos indios*

Amauta, año 2 Lima

1927 *Idearios*

Lima. La Sierra,

1948 *Por el indio*

Lima. Perú Indígena,

1964 *Indigenismo en el Perú*

Lima Dpto. de publicaciones de UNMSM.

1972 *Tempestad en los Andes*

Lima. Editorial Universo

2015 *Memorias Ministerio de Cultura*- Dirección Descentralizada de cultura de Cusco. Cusco

VALIER; DALLEMAGNE; BEROGNES; MAGDOFF

1975 *Sobre el imperialismo*

Madrid. Talleres Gráficos,

VARGAS LLOSA, Mario

1966 *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*

México Fondo de Cultura Económica

2010 *Elogio de la lectura y la ficción*. Discurso en la ceremonia de entrega del

Premio Nobel de Literatura. Estocolmo. Suecia

<https://www.nobelprize.or/nobel-prize/.../Vargas-llosa-lecture-sp.pdf>.

VARÓN GABAI, Rafael

1990 *El taqui onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial. En "El Retorno de las Huacas*.

Lima. Instituto de Estudios Peruano y Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

VEGA CENTENO, Imelda

1991 *Aprismo popular*

Tarea, Lima

WEBB, Richard

2011 *Conexión y despegue rural*

Lima Universidad San Martín Instituto del Perú.

WEBER, Max

1992 *Economía y Sociedad*,

México Fondo de Cultura Económica

YECKTING, Fabiola

2008 *Visiones del desarrollo en las comunidades*

Lima Instituto Francés de Estudios Andinos.

ZIZEK, Slavoj

2003 *Ideología. Un mapa de la cuestión*

Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

